

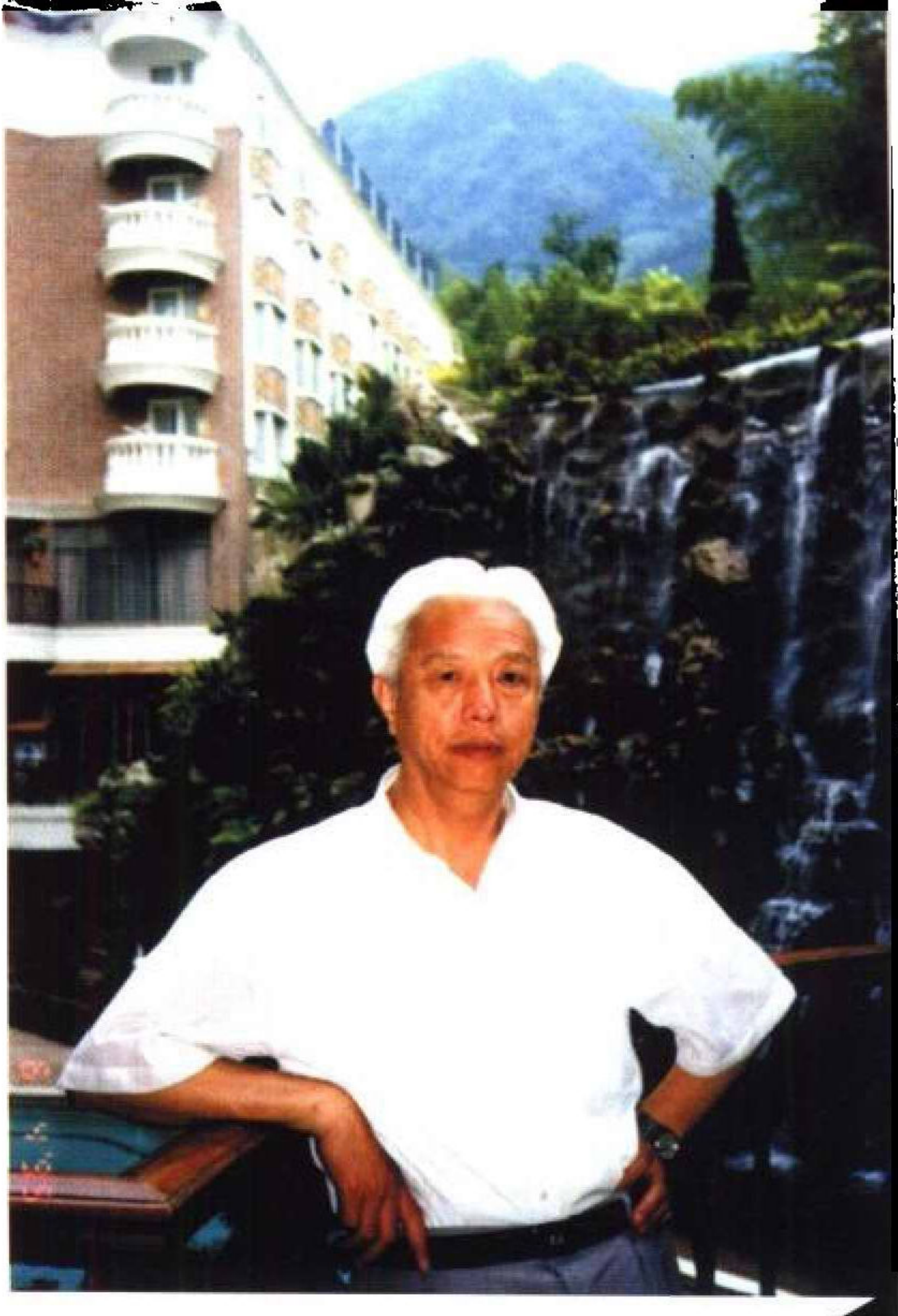
主编 汤一介 陈鼓应

两汉易学与

道家思想

周立升 著

上海文化出版社



作者周立升

书稿藏事，举目眺望，映入眼帘的竟是邻舍的无花果树。果实系于枝叶间，似红非红，似绿非绿，一阵秋风送爽，猛然嗅到浓郁的香甜气味扑鼻而来，真是惬意极了。

作者周立升手迹

道家文化研究丛书

总 序

道家思想和儒家思想一样对中国文化的各个方面都有巨大影响，并且在世界文化史上占有重要地位。德国哲学家雅斯伯思（Karl Jaspers，1883—1969）曾提出“轴心时代”的观念，他认为公元前五百年前后，在古希腊、以色列、印度和中国几乎同时出现了伟大的思想家，他们都对人类关切的问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图，中国有老子、孔子，印度有释迦牟尼，以色列有犹太教的先知们。这些文化经过两三千年的发展已经成为人类文化的主要精神传统，而且这些不同地域的不同文化，原来都是独立发展出来的，并没有互相影响，只是在后来历史发展的过程中才产生了相互之间的影响。这说明老子开创的道家不仅是中国人的精神财富，而且也是全人类的精神财富。

本世纪八十年代，在国内外对儒家学说的研究比较兴盛，相比之下道家思想的研究不像儒家思想的研究那么红火。但进入九十年代，国内外学术界对道家思想的研究开始重视起来。在国内不仅出版了不定期的丛刊《道家文化研究》，而且召开过多次国际性的“道家文化”的学术讨论会，还出版了一些颇有学术价值的专著，推动了道家文化的研究向纵深发展。总观历史，我们可以说，儒道两家在思想上形成的某种互补格局（当然后来又有佛教的加入，形成了儒、道、释三家在中国历

史上合流互动的局面），一直影响着中国社会生活的各个方面。如果说儒家思想的特点表现为一种人文主义精神，那么道家思想的特点则表现为一种自然主义的倾向。儒家大体上是从追求个人自我身心内外的和谐而发展为追求人与人之间的和谐（即人类社会的和谐），例如儒家所提倡的“和为贵”、“致中和”等思想就表现了对人与人之间和谐的追求。道家则是从体认自然的和谐引申出追求人与自然的和谐，例如老子所说的“道法自然”和庄子所说的“太和万物”的思想，都表现了道家“崇尚自然”的特质。因此，对道家思想和对儒家思想的深入研究都是我们应特别重视的。从目前人类社会所面临的最重大课题看，大家都承认是“和平与发展”的问题。人类社会要合理健康地发展就必须“和平共处”，因此就要调整好人与人之间的关系，具体地说就是要调整好国家与国家、民族与民族、地域与地域之间的关系，在这方面儒家思想可以为当今人类社会提供有意义的资源。但今日之世界不仅需要较好地解决人与人之间的关系，还要考虑较好地解决人与自然的关系（自然环境的保护问题），人类社会才可以“共同发展”，在这方面道家“崇尚自然”的思想无疑可以提供有积极意义的资源。因此，推动道家思想的研究是很有现实的和理论的意义。至于道家思想在哲学形而上理论层面的贡献，它不仅是中华民族的精神宝库，而且也是世界文明的重要精神财富。今天我们研究道家哲学理论需要以现代眼光给以新的诠释，使之日日新，贡献于世界。

道教是中国本民族的宗教，它和道家（老庄思想）有着密切的关系，我们可以说道教在思想文化上是道家思想宗教化的继承和发挥。道教作为一种宗教不仅对民间有着巨大影

响，而且它对中国哲学以及文化的各个方面（例如文学、艺术、医药卫生等等）都有重要影响。查《道藏》中收入了对《道德真经》（《老子》）的注释五十余种，对《南华真经》（《庄子》）的注释十余种，这些注释都是在不同时期、不同历史条件下对老庄思想的发挥。如果我们说，先秦老庄是道家思想的第一期，即创始期；那么魏晋时期的“玄学”则可以被视为道家思想的第二期发展，例如王弼的《老子注》、郭象的《庄子注》都是对老庄思想的新的解释，并在中国哲学史上占有重要地位；到唐初兴起的“重玄学”，我们可以把它视为道家思想的第三期发展。道家思想的第三期重玄学是继承了魏晋玄学的思想、并吸取了印度佛教发展起来的，而它的建立则是通过对《老子》、《庄子》的注释实现的。唐初重玄学与魏晋玄学相比，它把道家本体论发展为道家心性论，而重玄学的主要代表人物成玄英和李荣都是道教徒，而且以后大多数通过注释《老子》、《庄子》来发挥其思想的大都也是道教徒。这就是说，到隋唐以后，从哲学理论上讲，前此的道家思想是由其后的道教接着向前推进的。但道教作为一种宗教，它必有一超越的终极目标以及如何通过修持达到这一目标的方法。重玄学虽然为此目标建立了以“理”、“性”、“心”、“气”的心性学架构，但它还没有提出一套为实现此目标的修持方法，其后有“内丹心性学”的出现。“内丹心性学”虽是唐末以后一直到宋明道教思想发展的特有形式，但从理论上讲它仍然是道家思想宗教化的发展。就这个意义上讲，道教的思想理论是和道家的思想理论分不开的。我们编辑这套“道家文化研究丛书”就是基于这种考虑，把道家和道教联系在一起，都作为我们研究的对象。

这套“道家文化研究丛书”要求以专著的形式撰写，希望

通过这套丛书的撰写和出版能提高道家 and 道教的研究水平。为此，我们组织了全国各地对道家 and 道教有较高研究水平的四十余位专家学者作为这套书的作者，计划在三至五年内出版四十本有关道家 and 道教的专著，每年出版若干本。这四十本书大体分为四组：道家发展史专题研究，是按照历史时期对道家作思想史的研究；道家思想专题研究，是对道家思想所涉及的问题进行的研究；道教思想专题研究，是对道教所涉及的问题进行的研究；道家、道教著作专题研究，选择对道家 and 道教发展有重要影响的典籍进行研究。虽然这四十本书每本都是单独的专著，但是把这四十本书作为一个整体看，则又可以看到道家 and 道教的方方面面。

这套“道家文化研究丛书”是由北京大学中国哲学与文化研究所和中国文化书院主持编写的，它能够出版，是得到了台湾凯胜集团董事长黄胜得先生的资助，又得到了上海文化出版社的大力支持，对此我们表示感谢。

汤一介

1999年7月8日

前言

一 尊崇黄老与道家易之彰显

黄老之学起源于战国时期，而真正发生重大的社会作用是在西汉初期。汉初，百姓得离战乱之苦，君臣俱欲休息于无为。主张“清静自定”的黄老思想适应汉初的历史条件，为封建统治者所青睐，成为汉初的统治思想。

汉初的黄老之学如司马谈所说，“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，而其旨归则为“以虚无为本，以因循为用”的南面术。

黄老之学的并包兼容精神，是与汉初无为政治在学术领域中的开明性分不开的。随着黄老之学成为社会的主流思想，其他学派如儒家为了争得生存和发展的空间亦多援引黄老、诠释黄老，陆贾、贾谊、韩婴等即其显例。

在崇尚黄老的学术氛围中，道家《易》得以彰显和发展。

楚人司马季主，“通《易经》述黄帝、老子，博闻远见。”与宋忠、贾谊辩易道之广大，使宋、贾二人“忽而自失，芒乎无色，怅然‘噤口不能言’”。（《史记·日者列传》）

淮南王刘安聘明《易》者九人，著《淮南道训》二篇，号九师说。刘向《别录》云：“所校雠中易传《淮南九师道训》，除复重，定著十二篇。淮南王聘善为易者九人，从之采获，署曰《淮南九师书》。”（《初学记》廿一）此书早已亡佚，具体内容不得而

知，从篇名及刘向《叙录》看，此书是着重阐述道家的易学观的。此可由《淮南子》的引《易》为佐证。

另有《古五子书》亦属道家易。刘向说：“所校讎中易传《古五子》书，除复重，定著十八篇，分六十四卦著之日辰。自甲子至于壬子，凡五子，故号曰《五子》。”（《初学记》廿一）班固也说：“《古五子》十八篇。自甲子至壬子，说易阴阳。”（《汉书·艺文志》）

汉初的儒家学者如陆贾、韩婴等人，将黄老之学与儒学融合。他们的《易》说或《易传》明显地在以黄老思想说《易》。

据《史记·儒林传》载，汉初儒家《易》的传人为田何，号杜田生。田何传王同、周王孙、丁宽、服生，并皆著《易传》数篇。但田氏易学在汉初的文、景之世影响不大，未立于学官。

二 独尊儒术与儒门易之折变

汉初七十余年，经过文景时期的休养生息、无为而治，综合国力增强了，封建政权巩固了。汉武帝继位后，便不满于黄老之术的“无为而治”转而谋求宏业，要求“有为而治”，于是接受了董仲舒“独尊儒术”的建议。

汉以前，《周易》并非儒家所专有，即使在“儒术独尊”、《周易》被法定为儒家经典以后，这种情况依然存在。即是说，除儒门易外，道家、阴阳家、黄老家都有治《易》的学者在，其易学当然也各有其特点。

武帝建元五年（公元前136年），朝廷始置五经博士，《易经》博士为田王孙。由田王孙传施、孟、梁丘三家。而儒门《易》因严守师法，以诂解《易经》为旨归，沿袭授受，陈陈相因，

既无开显，亦无创新。而道家易的分支——隐士易，此时却以新的姿态、新的方式、新的内容步入《易》坛，使儒家易发生了根本性的折变。

此根本性折变主要表现为：以孟喜、焦贛、京房为代表的象数易学新军突起，主宰了汉世的易坛。孟喜“得易家候阴阳灾变书”；焦贛“独得隐士之说”；京房受易于梁人焦贛，而焦贛“尝从孟喜问易”，可见孟、焦、京一系之象数易，实由道家的隐士所传。

象数易将阴阳术数纳入《易》学，以“阴阳之分”、四时之序与万物之性相联系的思想为间架，建构起以干支、五行为时空框架，以月令、物性为物理依据，以天人同性、同情为理论基础，以揲蓍布卦、推断吉凶为占验手段的易学体系。这个体系，就事实层面说，其核心为“卦气”说，着重解决“天道”、物理问题，属自然哲学；就价值层面说，其核心为“修齐治平”，着重解决社会治乱问题，属政治哲学；就民俗层面说，其核心为“揲蓍布卦”，着重解决阴阳灾异、命运休咎问题，属术数之学。

这种特殊形态的象数易学，亦是当时经学思潮的一个重要组成部分，在某种程度上体现了儒家通经致用的原则，因此仍然属于经学范畴，而不能简单地归之为术数末流。然而，它又不同于在此之前的儒家《易》学。孟喜的所谓改师法，实是对《易》学的创新性发展，在一定意义上可以说，此乃汉代易学之革命。它对嗣后之《易》学和经学乃至整个传统文化的发展，产生了重大的影响。

三 易、老会通与儒道互补之文化建构

汉武帝退黄老、黜百家而尊儒术，黄老之学应变而为老学或老庄之学，中国文化由此而奠定了儒道互补的文化格局。

（一）西汉末年轻学内部的今古文之争

西汉王朝至元、成、哀、平日趋衰落，从武帝以来如日中天的今文经学亦随着西汉王朝的衰落而日趋衰萎。

今文经学衰萎的原因，主要有二：一为神学化，二为繁琐化。随着今文经学的衰萎，原在民间流传的古文经学却逐渐兴起，并与今文经学展开了激烈的斗争。这场争斗既有政治的原因，也有学术的原因。就学术层面言，它是经学内部的自我批判和经学发展的自我否定运动。就政治层面言，它是西汉末年日益激化的阶级矛盾在上层建筑领域中的反映。《易》学的今古文之争亦不例外。

（二）儒道互补的文化建构

伴随经学今古文之争，在学术领域中的另一场斗争即是儒道之争。儒家对现实的态度，往往采取肯定性对待，它从维护现存秩序出发，替统治者精心设计各种修齐治平的方案，以便为巩固政教体制提供切实可行的依据。而道家对现实往往采取否定性对待，它揭露一切不合理现象，鞭挞社会的各种积弊，批判礼乐文化的异化，使僵化的社会礼教和伦常规范不时出现动摇和变化，力图使名教复归于自然。

西汉末年社会出现的各种积弊，使道家思想再度活跃起来。

成帝时，蜀人严君平作《老子指归》，《蜀志，秦宓传》说：

“严君平见黄老，作《指归》。”可见，当时的老学是承接黄老的。《指归》之文“会聚众书”，而其凸显之特色则为会通《易》《老》，即称引《周易》以阐发《老子》意旨。《汉书·严遵传》记：“君平卜筮于成都市，以为‘卜筮者贱业，而可以惠众人。……各因势导之以善。’裁日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》。”

杨雄受业于严君平，仿《周易》而作《太玄》，它自称“老子之言道德，吾有取焉耳”。《太玄》一书对前此的《易》学、哲学和自然哲学作了一定程度的总结。它的注重义理的思辨学风和融合《易》《老》的思想建构，为中国传统哲学和《易》学的发展提供了丰富的思想资料。

西汉末年出现的《易纬》，就其思想而言是宣扬宗教神学的，必须予以摒除和批判；而它所呈现的儒道互补的运思理路，却值得我们认真地予以研究。

东汉时期，马融、郑玄、荀爽、虞翻均为著名的儒学大师或易学大师。他们的易学都受道家影响很深。尤其虞翻易学集汉象数易之大成，称言五世而传孟氏易。虞氏自谓“与道士相遇”，道士布六爻，他吞了三爻，欲尽吞之，道士言：“《易》道在天，三爻足矣。”（《三国志·虞翻传》注引《翻别传》）虞翻易源于孟喜和魏伯阳，足见他的易学与道家之关系比与儒家更为密切，其《易》注广引老子而不及仁义即是明证。

四 道教易学的产生及其影响

东汉末年，道士魏伯阳作《周易参同契》，标志着道教易学的诞生。《参同契》虽然不是为着阐扬易理而作，但它对易理

的运用，特别是它援引孟、京一系的卦气说、纳甲法并予以创造性地改造，却是将汉易象数学运用于丹术的绝妙示范。

道教易不同于前此的道家易，更与儒家易显示出不同的文化形态和文化系统。就学术或理论层面而言，道教易与儒家易由于阐扬的是同一个原典，因此二者属同源而异流，或曰同源而异用。二者之间既有本质区别，又互相影响，呈现出互动的关系。

道教易有两个显著特点，一为《易》《老》相发明，二为应用于性命修持。魏伯阳的《周易参同契》即明确地参合《易》《老》作为炼丹的理论依据。唐五代时，《参同契》成为道教中的一门显学，并将汉易象数学从另一个文化系统承传下来，启导了两宋的图书易学，也为金元及其以后道教易的发展起了一种开风气、定基调的作用。

本书所论汉易，多与道家思想有关，故名曰《两汉易学与道家思想》。

目 录

前言 [1]

第一章 《淮南子》的易道观 [1]

一 原测淑清之道 摅逐万物之祖 [1]

二 把握阴阳之变 以不化而待化 [5]

三 循理而举事 因资而立功 [10]

第二章 《韩诗外传》的黄老思想及其易说
[17]

一 圣人体无思想的滥觞 [18]

二 以黄老思想阐释《易传》 [21]

三 韩婴的理想社会 [25]

四 韩婴的“易道”观 [30]

第三章 孟喜的易学思想 [36]

一 四正卦说 [37]

二 十二月卦说 [43]

三 六日七分说 [48]

四 孟喜易学评价 [56]

第四章 京房的象数易学 [59]

一 《京氏易传》之卦序 [60]

二 世应、飞伏与纳甲 [66]

三 五行及生克制化 [75]

四 京房的卦气说 [83]

五	《京氏易传》的阴阳学	[92]
六	京氏易学的价值及其影响	[102]
第五章	《太玄》对“易”、“老”的会通与 重构	[105]
一	扬雄的生平与学术活动	[105]
二	《太玄》是扬雄的潜心摹《易》之作	[109]
三	《太玄》的宇宙图式	[112]
四	《太玄》的“五行”学说	[121]
五	《太玄》与天文历法	[126]
六	《太玄》的历史地位	[131]
第六章	郑玄关于宇宙生成与衍化的象数 理论	[134]
一	易数与物类	[134]
二	卦气与时空	[142]
三	宇宙与自然	[155]
第七章	荀爽的易学思想	[166]
一	荀爽的身世与著作	[166]
二	荀爽的阳升阴降说	[167]
三	荀爽论爻的动转关系及范式	[175]
四	对孟、京“卦气说”和“八宫说”的运用	[186]
五	荀氏易学的历史地位	[190]
第八章	魏伯阳的丹道易学	[193]
一	《参同契》与《周易》之关系	[193]
二	《参同契》的宇宙结构论	[195]

三	《参同契》建构的人天模型	[201]
四	《参同契》的月体纳甲	[211]
五	《参同契》的六十卦值日	[223]
第九章	宋衷的易学思想	[230]
一	宋衷的生平与学术活动	[231]
二	芟除烦重 简约明晰	[233]
三	六爻的时空坐标与动转关系	[239]
四	宋衷思想在汉魏之际的影响	[243]
五	宋衷与《太玄》	[247]
第十章	虞翻的象数易学	[251]
一	虞翻及其《周易》注	[251]
二	虞氏卦变说探赜	[252]
三	虞氏旁通说发微	[261]
四	虞氏互体说诠释	[267]
五	虞氏半象说释义	[273]
六	虞氏“卦气说”疏解	[276]
七	虞氏“纳甲说”参证	[281]
八	虞翻的易说与老学	[287]
	后记	[298]

第一章 《淮南子》 的易道观

《淮南子》又名《淮南鸿烈》，是汉初淮南王刘安延揽天下英才俊士，由他主持集体编纂而成的一部学术巨著。

从《汉志》的著录看，刘安主编的著作，除《淮南子》外，尚有七、八种之多。其中列入《六艺略》的有《淮南道训》二篇，班固自注云：“淮南王安聘明《易》者九人，号九师说。”从篇名看，此书乃着重阐述易道的。可惜书已亡佚，具体内容已不得而知。本文只能就现存《淮南子》关于运用和阐释《周易》之处，予以条分缕析，以窥视其《易》道观之一斑。

一 原测淑清之道 摅逐万物之祖

何谓易道？自《周易》成书以来，在两千多年的悠悠岁月中，学者们即在殚精竭虑地索求着这个问题。尽管人们所处的时代不同，学术观点有异，对《易》道的理解，彼此之间也存在着一定的距离。但把《易》道看作是《周易》的灵魂是其精髓或内在精神，可谓是有其共识的。至于这个灵魂或精髓的具体内涵是什么，易学家们都有自己的一套见解，然而，最终却都要归结到《易传》那儿。《易传》对《易》道的概括，最有代表性的是《系辞下》的一段话。它说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使

平，易者使倾，其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”简而言之，“其道甚大，百物不废”，“危者使平，易者使倾，惧以终始，其要无咎”，乃是易道的要义。具体说来，“危者使平，易者使倾”，即是要有变易观念。万物生生不息，但始终要维系整体的和谐与稳定。所谓“惧以终始”，即是要有忧患意识。只有居安思危，戒慎警惧，才能成就光辉的盛德大业。所谓“其要无咎”，则是要人预测未来，进行决策，趋吉避凶，免除祸灾。不难看出，《易》道实含有三大要素：一是变易观念，它体现为思维模式；二是忧患意识，它体现为价值观念；三是实践手段，它则呈现为彰往知来，进行决策，使主客观符合，从而趋吉避凶，转祸为福，以成就一番事业。《易》道的三大要素是三位一体的，只是从不同的角度来凸显同一主题，形成为《易》道的立体架构。

《淮南子》的易道观，进一步发展了《易传》的思想，更加突出了《易》道的核心地位，同时对《易传》的神秘成分加以过滤并予以摒弃，使它向着道家的思想领域拓展，将《易》《老》相通提升到一种炉火纯青的境地。

首先，它对《周易》的性质作了明确的界定。它说：“今《易》之乾坤，足以穷道通意也，八卦可以识吉凶知祸福矣。然而伏羲为之六十四变，周室增以六爻，所以原测淑清之道，而摅逐万物之祖也。”（《淮南子·要略》，以下引文凡出自《淮南子》者，只注篇名）在《淮南子》的作者看来，《周易》的本质属性不是它的筮占功能，而是它的“原测淑清之道”和“摅逐万物之祖”。道是道家哲学的最高范畴，也是《易传》的最高范畴。它“覆天载地，廓四方，拆八极，高不可际，深不可测，……舒之悞于六合，卷之不盈于一握”（《原道训》）。这也就是《易传》所谓的“其道甚大，

百物不废”。它是万物之祖，百事之根，它“生万物而不有，成化象而弗宰”《原道训》。宇宙万物依赖道而正常运行并发挥着自己的功能。这也就是《易传》所谓的“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”（《系辞上》）。但《淮南子》中的道又与《易传》之道有别。《易传》之道乃是主体（即圣人）设立的，往往表露出人的精神和情感特征；而《淮南子》的作者，在理解《易传》之道时，已经作了某种功能性的改造，揭去了罩在《易传》之道上面的神秘面纱，还它以道家之道的面目。所谓“原测淑清之道，而摅逐万物之祖”，完全是站在道家立场说话的。

其次，《淮南子》认为，任何事物发展到极端就会向反面转化。“天地之道，极则反，盈则损”（《泰族训》）。他举例说：神农制琴，是为了使人精神清明；一旦“及其淫也，则反其天心”。仓颉造字，是为了“辩治百官，领理万事”，一旦走入歧途，会被恶人用来“奸刻伪书，以解有罪，以杀不辜。”帝尧举用禹、契、后稷、皋陶，使正教和而奸人息，狱讼止而衣食足；“及至其末，则朋党比周，各推其与，废公趋私”（同上）。《周易》也不例外。当人们正确理解《易》道的时候，是把它作为“探赜索隐，钩深致远”，“原始要终，以为质也”（《系辞下》）。即以探求事物的本质为主旨。然而，一旦背离《易》道，失却《易》旨，就会陷入迷津，此即《淮南子》所说的“《易》之失也卦”（《泰族训》）。这儿所谓的卦，包含两层意思。一指大衍筮法的演卦；二指占验吉凶的占卦。就大衍筮法的演卦说，它是揲蓍运数以求卦的一种具体操作程序，它所重视的是“数”，运用“演蓍”手段求得之卦，只表明运数是成卦的根据，并不反映客观事物的本质及其必然性和规律性。所以《淮南子》说：“卜者操龟，筮者端策，以问于数，安所问之哉？”（《说林训》）就占验吉凶的占卦

说，它是根据变占法则以确定吉凶休咎的一种运作过程，它所重视的是“术”，只有掌握了“术”才能断占。可见，断占的根据并非事物本身，而是卦、爻的变化。所以《淮南子》说：“不用适然之术，而行必然之道。”（《主术训》）只有得道、体道，才能耳聪、目明，言公、事从，才能真正预知一切，使视听言动无过失。“其言略而循理，其行悦而顺情，其心愉而不伪，其事素而不饰。是以不择时日，不占卦兆。”（《本经训》）

再次，《淮南子》也不否认《周易》的卜筮性质，它说：“八卦可以识吉凶知祸福矣。”（《要略》）但是，它从《易》道的高度把“识吉凶”，“知祸福”的层次提升，定位为认识的手段。

《周易》的预测功能是建立在经验论基础上的类推法。《系辞下》说：“夫易彰往而察来，而微显阐幽，开而当名，辨物，正言，断辞，则备矣。其称名也小，其取类也大。”从《周易》的认识功能来说，它能从彰明过去的轨迹中，考察未来的变化，通过显示细微，阐明幽隐之事。所以它开释卦爻之义，总是名当其实，物辨其类，言中其理，断以吉凶，这些都是完备无缺的。尽管它称道事物的名称微小，而用以取类推比之事却很大。对此，《淮南子》是充分肯定的，它说：“清明条达者，《易》之义也。”（《泰族训》）但是，《易传》在解释《易经》时，并没有彻底清扫其卜筮巫术的迷信成分，而是给鬼神保留了一定的地盘。它的功劳是将《易经》的卜筮哲学化了，故而，它的哲学仍带有相当浓厚的巫术色彩。如果以虔诚的态度对待神鬼，过分强调它的神秘性，认为它不仅表现“人谋”的效能，而且是“鬼谋”的结果，那么就会背离《易》道，违反《易》旨，陷入神秘主义，只能在香火中爬行。所以《淮南子》说“《易》之失，鬼”（《泰族训》）。“失本则乱”，“其失在权”（同上）。《淮南子》认

为，鬼神观念的产生同人们的知识肤浅与神志混浊有关。“物之所为，出于不意，弗知者惊，知者不怪”（《说林训》）。当人“心平志易，精神内守，物莫足以惑之”（《泛论训》）。世俗所流行的鬼神崇拜，并不说明它真有效验，而是在位者“借鬼神之威以声其教”。对此，愚者受蒙蔽，“以为吉祥”；狠者不理睬，“以为非”；“唯有道者能通其志”（同上）。在此基础上，《淮南子》进一步否定了鬼神具有降福消祸的职能，认为“祸之来也，人自生之；福之来也，人自成之”（《人间训》）。它还发挥《周易》的“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”（《坤·文言》）的思想，认为“有阴德者必有阳报，有阴行者必有昭名”（《人间训》）。但这种善恶报应，并非什么鬼神在操纵，而是一种自然的因应，“树黍者不获稷，树怨者无报德”（同上）。因此，它提出“君子不谓小善不足为也而舍之，小善积而为大善；不谓小不善为无伤也而为之，小不善积而为大不善”（《缪称训》）。《淮南子》的作者，看到祸与福不仅互相连接，而且极易向反面转化。对于这种情况，鬼神又怎么能够祐助呢？因此它提出了从根本上消除祸患缠绕的办法。它说：“动静得则患弗过也；受与适则罪弗累也；好憎理则忧弗近也；喜怒节则怨弗犯也。故达道之人，不苟得，不祈福；其有弗弃，非其有弗索；常满而不溢，恒虚而易足。”（《泛论训》）

由此可见，《淮南子》的《易》道观的确不同凡响。就是在今天看来，其境界也是颇高的。

二 把握阴阳之变 以不化而待化

就《易》道的思维模式看，《淮南子》不仅抓住了它的精华，

而且从新的意境上加以诠释，阐发和运用，进一步凸现了中国传统思维方式的特质。这主要表现在如下三方面：

（一）崇尚天道，天人互济，以开物成务为归宿的致思倾向。

刚健有为，自强不息；柔顺中正，厚德载物，是《易传》的主导精神。而这一切都是从效法自然之天地而来。“大哉乾元，万物资始，乃统天”（《乾·彖传》）。“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”（《坤·彖传》）。有的论者提出，《易传》的思想与道家是对立的：道家法自然，《易传》效圣人；道家尚天道，《易传》重人际；道家主无为，《易传》主有为。我们认为这只是看到了问题的一面即它们之间差异的一面，而没有看到二者统一的一面。所谓“自然”，并非哲学上的实体性范畴，而是指事物以自身为根据，自然而然，本然如此的天然状态。此乃万物之本性，宇宙根本之道。《系辞上》说：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”此所谓易，亦指自然之道。自然之道，分而言之，即为天道和地道。天道“能以美利利天下，不言所利，大矣哉”！（《乾·文言》）“地道‘无成’而代有终也”（《坤·文言》）。“天地变化，圣人效之”（《系辞上》）。所谓“不言所利”，所谓“无成有终”，均指“无为”而言。人只能顺应自然，效法自然，体认事物的本性，而不能强加干涉。“圣人”“大人”就是这样的。《易传》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时”（《乾·文言》）。《淮南子》的“圣人”与《易传》中的“圣人”“大人”基本同意，也是体认天道、效法自然的最高理想人格。它说：圣人“不为善，不避丑，遵天之道；不为始，不专己，循天之理；不豫谋，不弃时，与天为期；不求得，不辞福，从天之

则”（《诤言训》）。因此，效“圣人”也就是法天道。儒家和道家都究天人之际，不过二者的侧重面有所不同。《易传》的天道观不属于儒家，而属于道家。它的人道观儒家成分比较浓重，但也抹有道家的油彩。它的“三才之道”，最终是要落脚于人道的。但是，它说的人道乃是天道的投影，即把天道的自然规律看作是人道的合理性的根据。这就使它有别于儒家而趋同于道家了。《淮南子》在理解和运用《周易》时不是照搬，而是进行加工制作，使之消融在自己的体系中。它在讲乾卦九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”时说：“‘终日乾乾’，以阳动也；‘夕惕若厉’，以阴息也。因日以动，因夜以息，唯有道者能行之。”（《人间训》）天道健行，动而不怠，是其自身的内在根据所使然，是无以为而为。人也应效法天道，把握阴阳之变，动静之机，以体现天道自强不息的精神，如若背道妄为，必然招祸引咎。足见《淮南子》所说的无为，并非消极地无所作为，而是效天道，法自然，弃矫饰，疾虚妄。以“无为”为为，以便实现“观天地之象，通古今之事，权事而立制，度形而施宜，……以统天下，理万物，应变化，通殊类”（《要略》）的目的。这也就是《易传》所谓的“开物成务”“以化成天下”。这种借天道以明人道的思维模式，充分体现了中国传统哲学的本质特征之一。

（二）重视系统，强调和谐，侧重于把握事物功能的整体思维。

作为体现《易》道的思维模式，其另一特点则是统贯天人、强调和谐的整体系统思维。道家和《易传》都强调超越有限存在的“大全一”论。所谓大、全、一，乃指统摄万物的道或天道所具有的大化流行的连续整体性。《系辞传》说：“夫易，广矣

大矣！以言乎远，则不御；以言乎迩，则静而正；以言乎天地之间，则备矣。”又说：“天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。”天地运行，日月普照，总是遵循着它的恒常之道，人和万物作为宇宙的一部分，也应本着同样的道理，去体现作为天地本性的道。因此，把握宇宙、社会和人生的着眼点不应放在具体事物的细枝末节上，而应超越有限的存在，将宇宙万物视为一个相互关连的整体，着重把握那支配无限过程的最高主宰——道（易）或天道。所谓道或天道，一是指演生万物的本原，一是指统摄万物的理则。这也就是《淮南子》所说的“淑清之道”和“万物之祖”（《要略》）。道的这两重含义是紧密相连的。因为宇宙万物无不以道为最高本体，无不禀受道而息息相通。道既是万物自身之性，又存在于万物之中。因此，在宇宙万物之间，在人与万物之间，不存在绝对的界限，而是相互映现，相互贯通，相互作用，相互感应，自然无间，融为一体的。《系辞上》说：“‘鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。’子曰：君子居其室，出其言，善则千里之外应之。况其迩者乎？居其室，出其言，不善则千里之外违之，况其迩者乎？……言行，君子之所以动天地也，可不慎乎。”《淮南子》进一步发挥了这一思想。他说：“天设日月，列星辰，调阴阳，张四时；日以暴之，夜以息之，风以乾之，雨露以濡之。……夫湿之至也，莫见其形而炭已重矣；风之至也，莫见其象而木已动矣；日之行也，不见其移而日在前矣。故天之且风，草木未动而鸟已翔矣；其且雨也，阴噎未集而鱼已 矣。以阴阳之气相动也。故寒暑燥湿，以类相从；声响疾徐，以音相应也。故《易》曰：‘鸣鹤在阴，其子和之。’”（《泰族训》）宇宙是一个整体系统，万物无不被道所统摄，万物又以自己的独特

功能来体现道。在这个系统中，物物相连，天人相通，浑然一体，和谐均衡。万物只有相连而存在，相通而变化，脱离整体或系统，就会遭受厄运。

（三）从应变出发，着眼于整体的稳定和完善的辩证思维。

辩证思维是中国传统哲学中最精彩的部分。以《老子》和《周易》为代表所形成的辩证思维传统，在处理矛盾关系时，不是强调对立面之间的排斥和斗争，也不是二者之间的联合或妥协，而是注重对立面之间相承相应、相比相得、相和相通、相济相成的互补关系。《老子》说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随。”（《道德经·二章》）《易传》也说“寒暑相推”，“屈伸相感”（《系辞下》），“山泽通气，雷风相薄，水火不相射”（《说卦》），足见对立的双方，互济为用，各依对方作为自己存在的根据，每一方又都包含着自己对立面的种子。阴中包阳，阳中含阴，祸中依福，福中伏祸。对立的双方在运动变化中，不是一方克服、消灭另一方，而是相反相成，矛盾双方的功能恰恰体现在推动对方的发展中。《淮南子》的作者，对此领会颇深。它说：“动而有益。则损随之。故《易》曰：‘剥之不可遂尽也，故受之以复。’”（《缪称训》）剥卦和复卦属于十二消息卦。阴阳消息，阴消阳则阳复生，阳息阴则阴复成。阴阳推移，变化无穷。因此，动而得益时，那末损也会跟着来的。在讲对立面的相应相成时，《淮南子》说：“圣人在上，化育如神。太上曰：‘我其性与？’其次曰：‘微彼其如此乎！’故《易》曰：‘含章可贞。’动于近，成文于远。”（《缪称训》）圣人内含章美之质，守正以治，动于近即可波及于远，当然也就“化育如神”了。如若违背辩证法，“动于上不应于下者，情与令殊

也。故《易》曰：‘亢龙有悔。’”（《繆称训》）一般释“亢龙有悔”为事物发展到穷高至极，则必有悔吝。《淮南子》却从性情不感，上下不应角度予以诠释，的确颇有新意。

同时，传统的辩证法认为，生生不息是天道的根本功能，对立诸因素在相克相生中虽有损益，但不会导致总体的破坏或失衡。事物只有在往来屈伸中才能生生不息、绵延不绝，这是对天道变化圆满性的体现。《淮南子》对此也作了进一步的申说。它说：“天地所包，阴阳所呕，雨露所濡，化生万物。……故阴阳四时，非生万物也；雨露时降，非养草木也。神明接阴阳和，而万物生矣。”（《泰族训》）还说：“能有天下者，必不失其国；能有其国者，必不丧其家；能治其家者，必不遗其身；能修其身者，必不忘其心；能原其心者，必不亏其性；能全其性者，必不惑于道。……故《易》曰：‘括囊，无咎无誉。’”（《诠言训》）《淮南子》将坤卦六四爻辞“括囊”解释为得道后便能囊括一切，从而即可维系整体的稳定状态。充分表现了中国的辩证思维乃是从应变出发并着眼于整体的稳定和完善，以“不化以待化”（《齐俗训》）的特征。

三 循理而举事 因资而立功

价值学说在中国传统哲学中，一直处于核心的地位。尽管各家哲学的主题有异，但都把致思的终极目标归结到世界对人的意义上，定位于人对价值理想的追求上。如果抛开门户之见，以实事求是的态度审视《周易》，那么《易传》的价值观，乃是以儒、道为间架并融冶战国时代的百家之学而出现的产物。《淮南子》基本上沿着《易传》的走向，对作为《易》道之

重要内容的价值观，又作了进一步的阐发。

第一，居安思危、戒慎警惧的忧患意识。忧患意识是一种具有高度的历史自觉性和敢于正视现实的社会责任感所凝结成的一种高尚的道德意识。它是价值论中一个特有的道德价值概念。《易传》的作者把忧患意识浓缩为《易》道的内容之一，并强调指出“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”，做到“吉凶与民同患”乃是其根本要旨。

“吉凶与民同患”作为道德价值的内容，绝非局限于个人的祸福，而是一种时代意识。不同的时代或同一时代的不同时期，忧患意识是不同的。但是《易传》作者把它提升为“乾乾夕惕”、“穷困而通”、“外内使知惧”、“吉凶生大业”，则具有普遍的意义和价值。

在《淮南子》中，忧患意识表露得特别明显和突出。作者的意图就是要总结上古、三代乃至秦汉以来治乱兴衰的经验教训，探寻天道、人事的发展规律，为刘氏王朝的长治久安，提供一个周密而完备的理论学说。它一方面绘制治国方略，另一方面又注重修身立本之道。力图实现《易传》所提出的“身安而国家可保”的目的。人往往是在陶醉于安定中，忘记危险；在舒适长存的情况下，忘记灭亡；在治安良好的环境中，忘记混乱。因此，《淮南子》提出“良医常治无病之病，故无病。圣人常治无患之患，故无患”（《说山训》）。只有防患于未然，才能消除祸患而无患。

为实现天下至治，《淮南子》还着重探讨了如何治国兴邦的问题。它认为，乱国之源在于君，治国之本在于民。它说：“国主之有民也，犹城之有基，木之有根；根深则本固，基美则上宁。”（《泰族训》）但是，只有民而无贤者治理也是治不好的。

故尔他引《易》说：“‘丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人’。无人者，非无众庶也，言无圣人以统理之也。”（《泰族训》）因此，它明确主张任人唯贤。对于“贤”，它也提出了自己的精到之论，即应取其大体而略其小疵，“小恶不足以防大美也”（《泛论训》）。如果以人之小过而掩其大美，那么天下也就不会有圣君贤相了。它说：“《易》曰：‘小过，亨，利贞’。言人莫不有过，而不欲其大也。”（《泛论训》）金无足赤，人无完人。“诚其大略是也，虽有小过不足以为累。若其大略非也，虽有闾里之行，未足大举。”（《泛论训》）对于贤人，要“方正而不以割，廉直而不以切，博通而不以訾，文武而不以责”（《泛论训》）。只有这样，他们才能担当大任，成就伟业，国兴邦治，久安长存。历史上那些“不能存亡继绝者”，原因何在？不就是由于“小节伸而大略屈”（《泛论训》）吗？《淮南子》的这些精辟论述，今天读来，仍有发人深省、启人智慧之处。

第二，“循理而举事，因资而立功”的价值取向。《易传》所谓之“易”，既是必然之则，又是当然之则。作为必然之则，它呈现为规律；作为当然之则，它表现为价值。《易传》的最高价值取向是“天人合谐”“天地合德”。将“天人和谐”、“天地合德”作为价值取向，就是让人以此作为追求的目标，以此作为人生的境界，以此作为安身立命之所。它在解乾卦辞“元亨利贞”时说：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。”（《乾·文言》）在“三才之道”中，人道的根本原则是仁与义。因此，只有体仁，才足以领导他人；只有利物，才真正符合道义。所谓利物，即施利于万物。在价值取向问题上，《淮南子》与《易传》基本上是契合

的。它说：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术；循理而举事，因资而立功；推自然之势，而曲故不得容者；事成而身弗伐，功立而名弗有。”（《修务训》）《淮南子》将“无为”界定为“去私去欲”、“循理举事”、“因资立功”。这就与《易传》所说的“备物致用”以利天下的“盛德大业”相一致了。把符合当然之则、具有无尚价值、合理正当的行为界定为“无为”，也有别于先秦老庄的“无为”观。实际上，这里的“无为”成了一种特定的有为。因此，《淮南子》反对那种违背自然规律和社会规律，任意妄为的所谓“有为”。它说：“今霜降而树谷。冰泮而求获，欲其食则难矣。故《易》曰‘潜龙勿用’者，言时之不可以行也。”（《人间训》）霜降树谷，冰泮求获，如同“以火烤井，以淮灌山”（《修务训》）一样，是没有价值的，只有负价值的报应，因为它“用己而背自然”，即单凭主观想像，违背了客观规律。

对于义利问题，《淮南子》表现出某种重义轻利的倾向，但它也不是排斥利，而是要求“利”必须合于“义”。它说：“凡事物有所施之，无小不可为；无所用之，碧瑜粪土也。人之情，于害之中争取小焉，于利之中争取大焉。”（《繆称训》）利的大小，要看其价值，没有价值，如粪土一般。但是，“利”最终是由“义”来规范的。“君子时则进，得之以义，何幸之有？不时则退，让之以义，何不幸之有？”（《繆称训》）有义者不可欺以利，如果只贪利而不顾义，那就是小人了。因此它说：“君子思义而不顾利，小人贪利而不顾义。”（《繆称训》）这里，明显地表现出一种扬儒黜道的倾向。但是，《淮南子》的作者又力图弥合儒道之间的隙缝，往往以道家思想统领或抑制儒家，使儒家思想成为道家的补充。如它说：“《易》曰：‘即鹿无虞，惟入于林

中。君子几，不如舍，往吝。’其施厚者其报美；其怨大者其祸深。薄施而厚望，畜怨而无患者，古今未之有也。……圣人之道，犹中衢而致尊邪？过者斟酌，多少不同，各得其所宜。”（《繆称训》）显然，这是道家的价值取向论了。

第三，“至德之世”和“圣人之治”的价值理想。任何一种价值哲学，不仅有现实的价值取向，而且有理想的价值追求。《周易》的价值理想集中概括在《乾·彖传》的一段话中。它说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”所谓“太和”，亦即天与人、自然与社会所达到的一种和谐而完美的境界。《淮南子》对这种境界作了更为具体的描绘，它说：“圣主在上，廓然无形，寂然无声，官府若无事，朝廷若无人，无隐士，无轶民，无劳役，无冤刑，四海之内，莫不仰上之德，象主之旨。”（《泰族训》）这种理想社会实际上也就是它所说的“至治之世”，在至治之世，“言同略，事同指，上下一心，无歧道旁见者。遏障之于邪，开导之于善，而民乡方矣。故《易》曰：‘同人于野，利涉大川’。”（《繆称训》）理想社会的实现，有赖于理想的政道和治道。《淮南子》认为，人类社会也是有规律的，这个规律乃是宇宙之道的一部分。宇宙之道亘古贯今，它不随人的意志而改变，它既是自然变化之道——天道，又是社会变化之道——人道。人道的具体内容，《淮南子》称之为“事”。它说：“圣人所由曰道，所为曰事。道犹金石，一调不更；事犹琴瑟，每弦改调。”（《泛论训》）这里所谓圣人所由之道，亦即社会发展的规律，人们必须因循而不可违背，这便形成政道；所谓圣人所为之事，亦即社会生活中的具体事物，必须加以统理而不可放任，这便形成治道。“政道”因治道而显，“治道”循政道而行。政道与治道的统一，乃是实现价值

理想的手段。

对理想价值的追求，不仅表现于对理想生活的设计上，还表现于对理想人格的塑造上。《易传》的理想人格是圣人、大人和君子。“圣人”“大人”都是与天地合德，与日月合明的。所谓与天地合德，亦即与天地合性。天地的德性是生生不息“天地之大德曰生”和不停地变化更新“日新之谓盛德”。可见，这里所说的德、性不同于儒家所谓的德、性，而与道家所讲的天然纯朴的德性相似。《淮南子》中的理想人格也是圣人和君子。它所说的圣人有似于《易传》的圣人和大人。他们是得道者，又是体道者和行道者。他们能够依照天地的本性而行，又能认识天地的自然之性，他们的道德是最高的。“率性而行谓之道，得其天性谓之德”（《齐俗训》）。因此，圣人能够各使其性，各有所宜，与时同步，与化推移。所以《淮南子》说：“圣人在上，则民乐其治；在下，则民慕其意。小人在上位，如寝关曝纆，不得须臾宁。故《易》曰：‘乘马班如，泣血涟如’。言小人处非其位，不可长也。”（《繆称训》）因为小人不具备天地的德性，即使处于高位，也是不会长久的。

另外，圣人不仅通晓已然之事，还能见微而知著，察往而知来，以小能明大，以近而知远，具有极强的预知能力，“见者可以论未发也”（《泛论训》）。所以《淮南子》说：“《易》曰‘履霜 坚冰至’。圣人之见，终始微矣。”（《齐俗训》）

由上述可知，《淮南子》所追求的“至治之世”和“圣人之治”，与《易传》的价值理想基本是合拍的。它所设计的理想社会，虽然是“无何有之乡”，但对于抑制封建统治者的严刑峻法、暴力专制、任意干涉，也起到一定的作用。它所塑造的理想人格，虽然是“子虚先生”，但是他的珍爱真实的本性，保持

精诚的品行，不矫饰不虚伪的气质以及爱民利民、大公无私的风格，对在位的封建统治者来说，也起到了一定的矫正和默化的作用。

《韩诗外传》 第二章 的 黄 老 思 想 一 章 及 其 易 说

《韩诗外传》为韩婴所作。韩婴活动于文、景、武之世，约生于公元前195年，卒于前120年。《汉书·儒林传》载：“韩婴，燕人也，孝文时为博士，景帝时至常山太傅。”“武帝时，婴尝与董仲舒论于上前，其人精悍，处事分明，仲舒不能难也。”韩婴“推诗人之意而作内外传数万言”，与齐《诗》、鲁《诗》具立学官，然其语颇与齐、鲁间殊，独树一派。《韩诗内传》在两宋间已亡佚，留存下来的只有《韩诗外传》。从现存的《外传》看，其体例乃先讲故事，然后引诗以证，而非阐述《诗经》之诗义。因此《四库提要》说：“王世贞称《外传》引《诗》以证事，非引事以明《诗》，其说至确。”

韩婴除精于《诗》外，还精通《周易》。《儒林传》云：“韩生亦以《易》授人，推《易》意而为之传。燕、赵间好《诗》，故其《易》微，惟韩氏自传之。”宣帝时，其后裔涿郡韩生以《易》征，曾说：“所受《易》即先太傅所传也。尝受《韩诗》，不如韩氏《易》深，太傅故专传之。”由此可见，韩氏《易》乃为家传，未列于学官。《汉书·艺文志》之《易》类著录有《韩氏二篇》，但书早已亡佚。清臧庸在其《拜经日记》、近人尚秉和在其《易说平议》、黄寿祺在其《易学群书平议》中均认为，《子夏易传》即是《韩氏二篇》，根据是陆德明《经典释文》于“《子夏易传》”下引《七略》云：“汉兴，韩婴传。”又，《文苑英华》载唐司马贞议云：

“王俭《七志》引刘向《七略》云：‘《易传》，子夏韩氏婴也’。”由此断定韩婴字子夏，并非居西河作魏文侯师的孔子弟子卜商子夏。（清宋翔凤在其《过庭录》中则定《子夏易传》为韩婴之孙韩商撰，证据不足。）臧、尚、黄所论，可备一说。然现存的《子夏易传》乃伪中出伪，不足为据，故不取。

下面就《韩诗外传》中保留的一些易说及其所透显的黄老思想作一简略的评述。

一 圣人体无思想的滥觞

自战国至秦朝灭亡，广大民众饱尝了几百年的战乱之苦，普遍要求政治清明、社会稳定、生活安宁的统一局面。由于休养生息的迫切要求，汉初的政治家和思想家们在总结秦亡教训的同时，把目光一致投向了道家“清静无为”的治国方略，出现了汉初运用黄老之术的文景之治。黄老之学在西汉前期的盛行，不仅是思想发展的逻辑展现，更重要的是历史选择的必然结果。

汉兴，拨秦之乱以反正，除挟书律，大收篇籍，逐渐重视思想文化的建设。但由于历史的原因，西汉前期文帝、景帝、窦太后及名臣诸窦均尊崇黄老，儒者不见重用，且斗争至为激烈。史载，景帝时，窦太后喜好《老子》书，召问辕固，辕固回答说：“此家人言耳”。太后大怒，使固入圈击毳，幸亏景帝借固以利器，不然则会丧命。武帝初立，郎中令王臧，御史大夫赵绾奏请立明堂以朝诸侯，但对明堂事不熟，于是推荐其师申公，此时申公已年迈，太皇窦太后得知后责让武帝，于是武帝将王臧、赵绾下狱，臧、绾皆自杀。《史记·儒林传序》说：“然孝

文帝本好刑名之言，及至孝景不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。”所谓“具官待问”，即徒具形式，享有空名而已，没有一个是真正被重用的。有鉴于此，汉初的儒者如陆贾、贾谊，适应政治的需要，亦大谈黄老之学。而韩婴对黄老之学无论就其阐释和理解而言，还是就其认同与应用而言，都要比陆贾和贾谊显得深邃而全面。韩婴将道家与儒家熔为一炉而兼综刑名，使他的思想带有“杂”的特色，同时处处又凸显着自身的个性。

韩婴在论述孔子思想与道家思想的关系时说：

孔子抱圣人之心，彷徨乎道德之域，逍遥乎无形之乡，倚天理，观人情，明终始，知得失。故兴仁义，厌势力，以持养之。（《韩诗外传》卷五，第二章。以下凡引该书，只注卷数和章次。）

在韩婴看来，儒道两家并非势不相容的冰炭，而是互济互利、相生相长的。孔子提倡仁义，是倚立自然之理，体察人伦亲情，揭示事物规律，晓喻得失利害的。仁义不仅适用一切领域，而且是由老子的“道德论”、庄子的“逍遥游”引发而来。原因是“仲尼学乎老聃”，否则，孔子的“功业不能著乎天下，名号不能传乎后世”。（卷五，二十八章）这岂不是玄学家所谓“圣人体无”的滥觞吗？

那么，何以说孔子的仁义是由《老子》引发的呢？对此，韩婴作了回答。他说：

昔者不出户而知天下，不窥牖而见天道者，非目能视

乎千里之前，非耳能闻乎千里之外，以己之度度之也，以己之情量之也。己恶饥寒焉，则知天下之欲衣食也。己恶劳苦焉，则知天下之欲安佚也。己恶衰乏焉，则知天下之欲富足也。知此三者，圣王之所以不降席而匡天下。故君子之道，忠恕而已矣。夫饥渴苦血气，寒暑冻肌肤，此四者民之大害也。大害不除，未可教御也。四体不掩，则鲜仁人。五藏空虚，则无立士。（卷三，三十八章）

夫百姓内不乏食，外不患寒，则可教御以礼义矣。

《诗》曰：“蒸界祖妣，以洽百礼。”百礼洽则百意遂，百意遂则阴阳调，阴阳调则寒暑均，寒暑均则三光清，三光清则风雨时，风雨时则群生宁。如是而天道得矣。是以不出户而知天下，不窥牖而见天道。（卷五，二十三章）

这是说，忠恕之道亦非孔子的创见，也是由《道德经》引发所致。老子说：“不出户，知天下。不窥牖，见天道。”（《老子》四十七章）因此，圣人是“不行而知，不见而名，不为而成”的。韩婴却由此引申为“以己之度度之，以己之情量之”。所谓“己之情、己之度”，亦即由自我出发，推己及人。己之所欲，亦天下人之所欲；己所不欲，亦天下人之所恶。衣、食、住、行，是人之所需；饥、渴、寒、暑，是民之大害。只有百姓内不乏食，外不患寒，方可教御以礼义。此即《管子》所谓“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”。可见，只有“循情性之宜，顺阴阳之序，通本末之理”，才会“合天人之际”（卷七，十九章），即实现天人合一的“太和”境界。

韩婴很少论道，他所论之道乃具体之道，如天道、人道、政道、治道、生养之道、修身之道等。凡此，皆与黄老学派相通。

韩婴对德很推重，且作了专门的论述。他说：

德也者，包天地之大，配日月之明，立乎四时之周，临乎阴阳之交。寒暑不能动也，四时不能化也。敛乎太阴而不湿，散乎太阳而不枯。鲜洁清明而备，严威毅疾而神。至精而妙乎天地之间者，德也。（卷五，二十九章）

这样的德，实是对道家所谓玄德的阐释。老子说：“道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是为玄德。”（《老子》五十一章）也是对《易传》所谓“天地之德”的引发。《系辞》云：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”天地之德又称神明之德，天地阴阳，交通成和，只见其功，不见其形，广泽万物，以通神明，故韩婴借《易传》的话总结说：“微圣人其孰能与于此矣！”显然，这样的德与孔、孟着重论述的人伦道德之德是根本不同的。

二 以黄老思想阐释《易传》

韩婴继承了黄老道家和稷下儒家关于天道无为、并不干预人事的思想，将《易传》的天道观亦会通其中，标明他是从黄老道家的角度来阐发《易传》的。他说：

天不变经，地不易形，日月昭明，列宿有常。天施地化，阴阳和合，动以雷电，润以风雨，节以山川，均其寒暑。万民育生，各得其所，而制国用。（卷三，十九章）

这是对《系辞传》的通变与运用。《系辞》云：“天地 蕴，万物化醇。”“鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑”，“在天成象，在地成形”，“乾知太始，坤化成物”。由其引《易》来看，韩婴是以《传》解《经》的。同时，也与黄老道家说的“夫天行正信，日月不处。启然不怠，以临天下”（《十大经·正乱》），“天制寒暑，地制高下，人制取予。取予当，立为[圣]王”的思想，若合符节。

把天道自然的思想推致于社会政治领域，韩婴力倡“清静无为”的黄老之治。他说：

治国者譬若乎张琴然，大弦急则小弦绝矣。故急轡銜者，非千里之御也。有声之声不过百里，无声之声延及四海。……故惟其无为，能长生久视，而无累于物矣。
（卷一，二十三章）

“清静无为”的反面是“贪欲妄为”，韩婴指出，“在位者骄奢，不恤元元，税赋繁数，百姓困乏，耕桑失时”（卷一，二十八章），上暗政险，社会混乱，民无宁日。只有在位者不贪欲、不骚扰、不侈靡、不暴虐，清静无为，社会才会安定，百姓才得安宁。

在韩婴看来，“水濁则鱼喁，令苛见民乱，城峭则崩，岸峭则陂”（卷一，二十三章）。无为生福，多欲招祸。并借虞舜无为南面的故事，论述了黄老之治的理论根据。他说：

昔者舜甑盆无黉，而下不以馀获罪。饭乎土簋，啜乎土型，而工不以巧获罪。麤衣而 领，而女不以侈获罪。

法下易由，事寡易为，而民不以政获罪。故大道多容，大德多下，圣人寡为，故用物常壮也。传曰：易简而天下之理得矣。（卷三，一章）

大道无限，故无所不容；大德谦下，故物莫与之争；圣人无为而民自化，故用物常壮。这些都是老子思想的精髓。值得注意的是，韩婴引用《系辞传》“易简而天下之理得矣”作结论，照他的理解，“易简”即是“无为”、“寡为”；所谓“天下之理得”，即天下之事理因应自然而无不得宜、无不得治。足见，韩婴是将《易传》视为道家系统的，或曰他乃是汉初以《老》解《易》的倡始者。

那么，清静无为的黄老治术是什么呢？韩婴用《文子》的话作了概括。他说：

原天命，治心术，理好恶，适情性，而治道毕矣。原天命则不惑祸福，不惑祸福则动静循理矣。治心术则不妄喜怒，不妄喜怒则赏罚不阿矣。理好恶则不贪无用，不贪无用则不以物害性矣。适情性则欲不过节，欲不过节则养性知足矣。（卷二，三十四章）

这段话，是《文子》旋律的变奏。《文子》曾被误判为伪书，近年河北定县出土了《文子》残卷，伪书之说已被推翻。不过，《文子》的作者与时代，学界尚无定论。从其吸纳和融会战国诸家的思想如儒、墨、名、法、阴阳等来看，它形成于战国中后期，略早于荀子，荀子从中吸取了不少黄老思想。韩婴多次援引《文子》，说明他对《文子》的推崇与重视。

黄老道家与儒家对“天命”的理解是不同的。照黄老道家的理解，原天命即原察天道自然之理，掌握事物的发展规律，不为祸福所惑。人都是趋福而避祸的，但祸福不由天而由人，动静循理则致福，动静违理则招祸。“天地有合，则生气有精矣。阴阳消息，则变化有时矣。时得则治，时失则乱”（卷一，二十章）。祸福不虚至，必有所致之由。在韩婴看来，“福生于无为，而患生于多欲”。（卷五，二十七章）所谓“无为”，并非不为，而是不妄为，即不违天，不悖道，不逆人，能随天地之自然，事顺时，治顺理，则弹五弦之琴，歌南风之诗，闲居而乐，无为而治。

“治心术”作为黄老治术，是黄老道家的突出特色。所谓“治心术”即修养内心，保蓄精气，持虚守静，排除嗜欲与成见，使赏罚不阿。韩婴说：

凡治气养心之术，莫径由礼，莫优得师，莫慎一好。

好一则搏，搏则精，精则神，神则化。（卷二，三十一章）

韩婴关于治心术的言论多抄自荀子，而荀子则是承袭稷下道家的。《管子·内业》云：“搏气如神，万物备存。”“四体既正，血气既静，一意搏心，耳目不淫，虽远若近。”不过，荀子的治气养心论偏重于修身并推其馀绪于认知；而黄老学派的心术论则侧重于治道，以因应自然、无为而治为归宿。韩婴的论述即是随从后者的。他还援引《周易》艮卦九三爻辞“艮其限，列其夤，厉薰心”（卷二，七章）以说明调和心志的重要。

关于理好恶的作用，韩婴指出：“理好恶则不贪无用，不贪无用则不以物害性矣。”他认为，喜名者必多怨，贪货者必多

辱，贤士不以耻食，不以辱得。他引老子的话说：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。大成若缺，其用不敝。大盈若冲，其用不穷。大直若诘，大辩若讷，大巧若拙，其用不屈。罪莫大于多欲，祸莫大于不知足，咎莫惨于欲得。故知足之足常足矣。”（卷九，十六章）只有“理好恶”才能执一道而轻万物，不求非其有，做到不以物害性。

最后，韩婴指出“劳心苦思，从欲极好，靡财伤情”（卷五，十三章），是悖道丧德的，因此要适情性。“适情性则欲不过节，欲不过节则养性知足矣”（卷二，三十四章）。韩婴以桀、纣使情厌性、使末逆本从而丧天下为例，告诫说：

贵爵而贱德者，虽为天子，不尊矣。贪物而不知止者，虽有天下，不富矣。夫土地之生物不益，山泽之出财有尽，怀不富之心而求不益之物，挟百倍之欲而求有尽之财，是桀纣之所以失其位也。（卷五，二十七章）

总之，善为政者，必须原天命，治心术，循情性之宜，顺阴阳之序，通本末之理，方可不降席而匡天下，实现理想的“无为之治”。

三 韩婴的理想社会

韩婴的理想社会是太平盛世，这种太平盛世并非难以企及的世外遐想，而是有其现实的根据的。他说：

夫贤君之治也，温良而和，宽容而爱，刑清而省，喜赏而恶罚。移风崇教，生而不杀，布惠施恩，仁不偏与。不夺民力，役不逾时，百姓得耕，家有收聚，民无冻馁，食无腐败。士不造无用，雕文不粥于肆。斧斤以时入山林。国无佚士，皆用于世。黎庶欢乐衍盈，方外远人归义，重译执贄，故得风雨不烈。以是知太平无飘风景雨明矣。

这里，韩婴为贤君治世设计了几项原则，即：

（一）君道无为，臣道有为

“君道无为，臣道有为”，是黄老政治的根本原则。无为并非不为，而是在尊天道、伸法度、因自然的基础上“动静循理”，亦即不妄为。韩婴说：

夫霜雪雨露，杀生万物者也，天无事焉，犹之贵天也。执法厌文，治官治民者，有司也，君无事焉，犹之尊君也。夫辟土殖谷者后稷也，江疏河者禹也，听狱执中者皋陶也。然而有圣名者尧也。故有道以御之，身虽无能也，必使能者为己用也。（卷二，十章）

关于君臣之道及其职分问题，《老子》没有论及。《庄子》对君臣之道作了界说，《天道》篇云：“夫虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。明此以南向，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。”并提出“上必无为而用天下，下必有为为天下用”乃恒常不易之道。慎到也说：“臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳。臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已。”（《慎子·民杂》）韩婴关于君臣职分的界说基本符合黄老道家“君无为而臣有

为”的思想。不过他的“有道以御之，身虽无能必使能者为己用；无道以御之，彼虽多能犹将无益于存亡”的论点，显示出更为浓重的法术味道，也更符合封建君主专制的现实需要。

（二）刑清而省，礼法并用

黄老学派为了维护社会的稳定和统一，给人们的社会政治生活提供客观的依据和准则，因此对法制的作用比较重视，强调以法治国。《黄帝四经》说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。”“故能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。”（《经法·道法》）又说：“法度者，正之至也”（《君正》），“案法而治则不乱”（《称》）。后来的《管子》、《慎子》、《尹文子》等均循着《黄帝四经》“以道诠法”的路线，形成黄老学派中具有独创特色的道法思想。在稷下三为祭酒的荀子吸纳了黄老道家的道法思想，又与儒家的“礼义”结合，从而创立了“礼法”概念，使“道法”的含义更为丰富和深化，也更为适应封建统治的需要。汉人常说，“孔子为汉立法”，实际上真正为汉立法的是荀子。荀学不仅为汉初黄老之学的盛行铺垫了进路，而且为嗣后实行“霸王道杂之”的汉家制度提供了理论根据。韩婴正是接续着荀子以推重礼法之治的。他抄录荀子的话说：

在天者莫明乎日月，在地者莫明于水火，在人者莫明乎礼义。故日月不高则所照不远，水火不积则光炎不博，礼义不加乎国家则功名不白。故人之命在天，国之命在礼。君人者降礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆而亡。（卷一，五章）

礼、法并用是荀学的特色，但荀子所隆之礼，已不同于孔、孟的

登降揖让之礼，这个“礼”与“法”是很接近的，也可以说是法的延伸。对此，韩婴有着清醒的认识。他说：“礼者则天地之体，因人之情而为之节文者也。”这与《管子》说的“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也”（《心术上》）完全相同。韩婴又说：“文礼谓之容。礼容之义生，以治为法。故其言可以为民道，民从是言也。行可以为民法，民从是行也。”（卷四，二十四章）法制的作用是禁奸止邪、折暴惩悍以明好恶的，因此必须执法不阿。正如韩婴说的：“子为亲隐，义不得正。君诛不义，仁不得爱。虽违仁害义，法在其中矣。”（卷四，十七章）只有这样，才能“礼义节奏齐乎朝，法则度量正乎官，忠信爱利刑乎下”（卷六，二十三章）。

（三）阳德阴刑，施惠承天

黄老道家的刑德思想不同于法家的严刑峻法，它以道为根基，以阴阳消长为依据，将阴阳与刑德联系，认为刑德和阴阳一样是支配万物的基本力量。《黄帝四经》说：“天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰。其明者以为法，而微道是行。”（《十大经·姓争》）这段话，可谓极具代表性。《管子》、《慎子》、《文子》乃至荀子的刑德论，无不贯彻这一思想。黄老之学的阳德阴刑论，其主旨是先行德教后施刑罚，以便因应自然天道的春夏德养、秋冬刑杀的规律，因此它的刑德又被称为“天刑”、“天德”。《四经》说：“先德后刑以养生”，“夫并（秉）时以养民功，先德后刑顺于天。”（《十大经·观》）《管子》也说：“不犯天时，不乱民功，秉时养人，先德后刑，顺于天。”（《势篇》）

韩婴基本承袭这一路线而展开了他的刑德论。他说：“帝

即位，施惠承天，一道修德，惟仁是行，宇内和平。”（卷八，八章）那么，韩氏所谓的仁是什么呢？他说：“用不靡财，足以养其生，而天下称其仁也。”（卷三，二十章）“四体不掩，则鲜仁人。五藏空虚，则无立土。”（卷三，三十八章）对百官，“不与争能而致用其功”；对百姓，“宽裕寡怨而不阿”。“血气平和，志意广大，行义塞天地，仁知之极也。”（卷四，十一章）由此他响亮地提出“子为亲隐，义不得正。君诛不义，仁不得爱。虽违仁害义，法在其中矣”（卷四，十七章）。足见，这与孔孟儒家的仁义超越法度、拒斥法制的思想是根本不同的。为使统治者贯彻阳德阴刑、刑德并用的刑名法术，韩婴还提出了一系列相应的政策，如：“主惠臣忠”，“等赋正事”，实施“井田”，“达公道、塞私门”，“移风崇教、布惠施恩”，“不夺民力、役不逾时”等。从内容看，这些政策与孔孟讲的“德治”、“仁政”的主张似乎是相同的。然而孔孟的“德治”、“仁政”虽说也包含了民众的物质利益，但其一以贯之的主旋律却是王者的恻隐和道德的教化。韩婴则是从刑德结合、礼法并用的角度以立论的，因此二者是有差异的。正如韩婴说的：“诚恶恶，知刑之本；诚善善，知敬之本。……知刑敬之本，则不怒而威，不言而信。”（卷四，二十九章）所谓“不怒而威，不言而信”，乃是老子的“无为而治”，而非儒家的名教之治。

关于如何运用刑德的问题，韩婴鉴于历史的经验也强调必须由君主独专。他用司城子罕相宋，宋君失却刑柄，不到一年子罕遂劫宋君而专其政的故事，说明君王紧握刑德的重要。最后他归结说：故老子曰：“鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。”（卷七，十章）这与《黄帝四经》所谓“微道是行”及《尹文子》的“术者人君之所密用，群下不可妄窥；势者制法之利器，

群下不可妄为”的思想是一致的，而与韩非所宣扬的君主以权谋驾驭臣下的诡诈之术是有异的。

四 韩婴的“易道”观

韩婴的《易》学著作《韩氏易传》二篇已亡佚。《子夏易传》是否为韩婴撰，难以定案，且其书也已亡佚。因此，研究韩婴的易学思想，其难度可想而知。现存的《韩诗外传》引《易》共计八条，其中引用卦、爻辞五条，《彖传》一条，《系辞》一条，《序卦》一条。单凭这几条资料，很难探究韩氏易学的全貌，因此只能就他特别推崇和极为重视的“易道”问题，概述如下。

（一）《易》有一道，谦之谓也

韩婴在其《韩诗外传》卷三的三十一章和卷八的三十一章，反复申述《谦》卦的主旨之后，概括说：“夫《易》有一道焉，大足以治天下，中足以安家国，近足以守其身者，其惟谦德乎！”

关于“易道”问题，自《周易》面世以来，人们便从不同的角度对之进行着深入的探讨和研究，从而形成了不同的“易道”观，真可谓“仁者见仁，智者见智”。然而，将“易道”最终归结为《周易》的思想精髓或曰其内在精神，则是基本一致的。韩婴把谦德视为《周易》的灵魂，可谓独具慧眼。

谦䷎之卦象，上体为坤，下体为艮，象征着高山谦卑地屈居于地下。《大象》曰：“地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。”《释文》云：“谦，卑退为义，屈己下物也。”孔颖达《正义》云：“谦者，屈躬下物，先人后己；以此待物，则所在皆通。”可见，谦之主旨，即褒扬谦虚之美德。就天道言，日月星辰，三光

垂耀，谦虚降下，济生万物，万物被其利，故天道是高者抑之，下者举之，有馀者损之，不足者补之。就地道言，出甘泉，树五谷，草木殖，鸟兽遂。“生则立焉，死则入焉，多功不言，赏世不绝。”（卷七，二十二章）故地道是厚德载物，覆育群生而不为主。人应效法天地之谦道，屈己下物，先人后己，持守而勿失。故韩婴引《谦·彖》曰：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”“谦者，抑事而损者也。……顺之者吉，逆之者凶。”（卷八，三十一章）

儒道两家对谦德都非常推崇，但两家的旨趣却不同。儒家讲“谦谦君子”，着眼于人的道德境界和行为范式，所谓谦尊而光、谦以制礼，侧重于个体道德的培养和人格的塑造。道家讲“谦而又谦”，居下不争，所谓“以其善下之，故几于道”，则是要人守道抱德，虚己应物，实现无为之治。从《谦·彖》将“谦德”贯通于三极之道看来，《彖》的作者是倾向于道家的。韩婴将“谦”视为“易道”，也凸显了他的易说的道家色彩。

（二）持盈之道，抑而损之

如何践履作为《易》道的谦德呢？韩婴说：“持盈之道，抑而损之，此谦德之于行也。”（卷八，三十一章）抑损之道，在卷三第三十章中，韩婴借孔子之口讲过，在同卷三十一章中又以周公的名义讲述，卷八第三十一章则为韩婴自述之。他说：

德行宽容而守之以恭者荣，土地广大而守之以俭者安，位尊禄重而守之以卑者贵，人众兵强而守之以畏者胜，聪明睿智而守之以愚者哲，博闻强记而守之以浅者不隘。此六者皆谦德也。（卷八，三十一章）

所谓“守之以恭”、“守之以俭”、“守之以卑”等，即是抑损之道。不难看出，这抑损之道乃是对《老子》“知雄守雌”、“知白守黑”、“知荣守辱”的诠释和应用。老子思想的特点是“贵柔”、“守雌”，在这“贵柔”、“守雌”里已涵摄了“谦”的义蕴。

韩婴把谦的价值定位于“大足以治天下，中足以安家国，小足以守其身”。说明韩婴已偏离了儒家视谦为崇高的道德情操的价值意向，而与黄老学派的与民生息、建功立业的功利主义价值取向相一致。无论守身、治国还是安天下，一切均以功利作为取舍标准，因此“不尊无功，不官无德”，使“朝无幸位”，“民无幸生”（卷三，四章）。

抑而损之，贵在守恒，立心无恒，则常于几成而败之。因此，韩婴说：“官怠于有成，病加于小愈，祸生于懈惰，孝衰于妻子。察此四者，慎终如始。《易》曰：‘小狐汔济，濡其尾。’”（卷八，二十二章）“小狐汔济，濡其尾”乃《未济》卦辞，是说“未济”虽有“可济”之理，但若处事不谨慎，则如小狐涉水一般，事即将竟却濡湿其尾，必不能成济而无所利。李光地说：“要之是戒人敬慎之意，自始济以至于将济，不可一息而忘敬慎也。”（《周易折中》）韩婴引《易》，正是申说此意。韩婴又说：“《易》曰：‘谦亨，君子有终吉。’能以此终吉者，君子之道也。”（卷八，三十一章）当人处于卑微时，一般说来比较谦谨，因为此时尚不具备傲满的条件，而当地位发生了变化，若仍能守谦，则是行君子之道了。故老子说：“慎终如始，则无败事。”（《老子》六十四章）盖此之谓也。

（三）礼贤下士，虚己以受人

韩婴将谦德凝炼为“《易》道”，其终极目的是要以“谦道”来治国安天下。而治国安天下的关键在于识贤、养贤和用贤。

故韩婴在总结历史经验的基础上深刻地指出：

昔者禹以夏王，桀以夏亡。汤以殷王，纣以殷亡。故无常安之国，无恒治之民，得贤则昌，失贤则亡。自古及今，未有不然者也。（卷五，十九章）

贤者的作用，对国君来说是“以道覆君”，“以德调君”，“以是谏非”（卷四，三章）；对政务来说，则是“省事轻刑”，“无使小民饥寒”，“无令财货上流”，“无令仓廩积腐”，“无使群下纵恣”，“法令奉行，无使下怨”，“无使下情不上通”（卷三，九章）。所以，只有贤者才可“止恶扶微，绌缪沦非，调和阴阳，顺万物之宜”（卷五，九章），致天下太平。

然而，识贤与用贤并非易事，只有君主贤明才能践行“易道”，才能礼贤下士，虚己以受人。所谓“同明相见，同音相闻，同志相从，非贤者莫能用贤”（卷五，十八章）。韩婴还引用历史上困而疾据贤从而成就霸业的故事，说明践履“易道”的重要。他说：

《易》曰：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。”此言困而不见据贤人者也。昔者秦繆公困于殽，急据五羖大夫、蹇叔、公孙支而小霸。晋文公困于骊氏，疾据咎犯、赵衰、介子推而遂为君。越王勾践困于会稽，疾据范蠡、大夫种而霸南国。齐桓公困于长勺，疾据管仲、宁戚、隰朋而匡天下。此皆困而知疾据贤人者也。夫困而不知疾据贤人而不亡者，未尝有之也。（卷六，十三章）

《困》之六三爻辞，按照《系辞》的解释是，“非所困而困焉名必辱，非所据而据焉身必危”。而韩婴却从知据贤必霸昌，不知据贤必危亡的视角予以通论，可谓识见独到。

据贤必以其道，否则贤者不至。周公“一沐三握发，一饭三吐哺，犹恐失天下之士”（卷三，三十一章），况乎他人哉！由此，韩婴力倡贤者当为王者师的思想。他说：“智如泉源，行可以为表仪者，人师也。智可以砥砺，行可以为辅弼者，人友也。据法守职，而不敢为非者，人吏也。当前快意，一呼再喏者，人隶也。故上主以师为佐，中主以友为佐，下主以吏为佐，危亡之主以隶为佐。”（卷五，十八章）王者任人惟贤，能将贤士视为师友；而那些昏暗危亡之君，却任用“一呼再喏”的人隶，欲其不亡难矣乎！这与《黄帝四经》说的“帝者臣，名臣，其实师也。王者臣，名臣，其实友也。霸者臣，名臣也，其实宾也。危者臣，名臣也，其实庸也”的思想完全一致。

统治者虚己以受人，对于招致贤士、推行清静无为的治道，是至为重要的。韩婴说：

独视不若与众视之明也，独听不若与众听之聪也，独虑不若与众虑之工也。故明王使贤臣，辐凑并进，所以通中正而致隐居之士。（卷五，十五章）

天下治乱，国家兴亡，与国君能否践行“易道”延揽天下贤士关系很大。明主使贤，辐凑并进，使群贤聚附于国君周围犹如车辐拱聚于车毂一般。如此，国家机制方能运转自如而国泰民安。此即《黄帝四经》所谓的“主得位，臣辐属者王”（《经法·六分》）。

总之，只有践行“易道”，方能“贤者不待次而举，不肖不待须而废，元恶不待教而诛，中庸不待政而化”（卷五，三章），实现理想的王者之政。

上面，我们简略地分析了《韩诗外传》的黄老思想及其《易》说。不过，作为对儒家经典——《诗经》的理解，韩婴还是竭力发挥自己的儒学观点，然而这儒学并非孔孟一系，而是荀子一系。荀子曾三出三进于稷下，历时数十载，并曾三为祭酒主持学宫的工作。他系统而全面地总结了先秦的百家之学尤其是稷下学，形成为有别于邹鲁儒学的稷下儒学。稷下儒学远离了孔孟的传统而带有浓厚的黄老色彩。正由于此，所以历代儒者才那样冷遇荀子，把他排除于儒家道统之外，甚至说他“才高学陋”，“不见圣贤”（程颐）。就连深受道家思想影响的苏轼也说他“喜为异说而不让，敢为高论而不顾。”（《荀卿论》）所谓“异说”即指荀子背离了孔孟儒学的真传而走入异端他途；所谓“高论”即指他融会礼法，吸纳黄老，综合百家，创立自己的新学派。在荀子思想体系中，黄老之学是占有突出地位的。我们不必将荀子改换门庭，但对其思想则要有全面而清醒的认识。

韩婴之所以推重荀子，也是推崇他所阐发的黄老思想或曰渗透有黄老思想的儒学。据初步统计，《韩诗外传》共征引《荀》文五十四处，几乎遍于《荀子》诸篇。这样大量的旁征博引《荀》文，在汉唐古籍中是绝无仅有的。《韩诗外传》之引《荀子》，一者表明，孔孟儒学并不适应汉初的形势，故儒者亦多说黄老；二者表明，黄老之学在汉初如日月中天，是历史选择的必然结果。

第三章 孟喜的 易学思想

孟喜，字长卿，东海兰陵（今山东苍山县西南）人，活动于汉昭、宣之世。其父孟卿，善治《礼》、《春秋》，曾授后苍和疏广。后来所传的《后氏礼》（后苍），《疏氏春秋》（疏广），皆出于孟卿。但孟卿从切身感受中认为《礼经》琐细，《春秋》烦杂，故不让其子孟喜学《礼》、《春秋》，而让其学《易》。于是孟喜遵父命从丁宽之弟子田王孙学《易》。孟喜为人“好自称誉”，他“得易家候阴阳灾变书”却诈称是其师田王孙临终时独传之，欲以此耀誉于诸儒生。所谓“易家候”即卦气说，通过卦气以推断阴阳灾异，故称“易家候阴阳灾变书”。孟喜的“卦气说”（易家候）实属道家隐士所传，不属于儒家，因此同窗梁丘贺曾出面疏通，证明说：“田生（王孙）绝于施仇手中，时喜归东海，安得此事？”（《汉书·儒林传》）又，书载“蜀人赵宾好小数书，后为《易》，饰《易》文，以为‘箕子明夷，阴阳气亡箕子，箕子者，万物方荃兹也。’宾持论巧慧，易家不能难，皆曰‘非古法也’。云受孟喜，喜为名之。”（《汉书·儒林传》）但赵宾死后，孟喜不肯承认授赵宾，因此不为人们所信任。

总之，孟喜学易有师法是事实，但并非是儒家《易》的正宗传人，而是一位叛离师法、背离儒家，号称“今文经派”，而实为接受道家思想的易学家。因此，汉宣帝闻听孟喜改师法，遂不用喜。所谓改师法，即吸纳道家思想改儒家易为道

家易也。据《汉书·儒林传》载：“喜举孝廉为郎，曲台署长，病免，为丞相掾。”孟喜传《易》于兰陵人白光、沛人翟牧，二人皆为博士，由是形成孟、翟、白之学。梁人焦延寿亦从孟喜问《易》，京房以为延寿《易》即是孟氏学，而翟、白二人不承认。

孟喜的著作，据《汉书·艺文志》载，《易经》十二篇，孟氏传；《孟氏章句》二篇；《孟氏京房》十一篇；《灾异孟氏京房》六十六篇，均已亡佚。《隋书·经籍志》载：《孟氏易》八卷，残缺。新旧《唐志》载：《孟喜章句》十卷，亦均亡佚。陆德明《释文序录》《孟喜章句》十卷。“注云：无上经，《七录》云，又下经无旅至节，无上系。”清张惠言《易义别录》辑有《周易孟氏》一卷；孙堂《汉魏二十一家易注》辑有《孟喜周易章句》一卷；黄奭《汉学堂经解》辑有《孟喜易章句》一卷；马国翰《玉函山房辑佚书》“易类”辑有《孟氏章句》一卷。上述辑佚，皆大同小异。今天我们所能见到的孟喜的易说，主要是唐僧一行在《卦仪》中所引用的有关孟喜的《易》学资料。

一 四 正 卦 说

在汉代易学中，卦气说非常盛行。所谓卦气是将《周易》之卦爻与四时、十二月、二十四节气、七十二物候，按照一定的次序予以排列组合，用以说明一年四季阴阳的消长以及节气的变化。因其说《易》与历法中的节气相配合，故称“卦气说”。照传统说法，卦气说出于《孟氏章句》；其实它应源于“易家候阴阳灾变书”，孟氏只是将其予以运用而已，因此“卦气说”应早于孟氏《易》。“易家候阴阳灾变书”已不得详考，现将僧一

行《卦仪》所引孟喜之“卦气说”转引如下：

自冬至初，中孚用事。一月之策，九六七八，是为三十。而卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻。其初则二至二分也，坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静，始于坎；阳九之动，始于震；阴八之静，始于离；阴六之动，始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。（《新唐书》卷二七上）

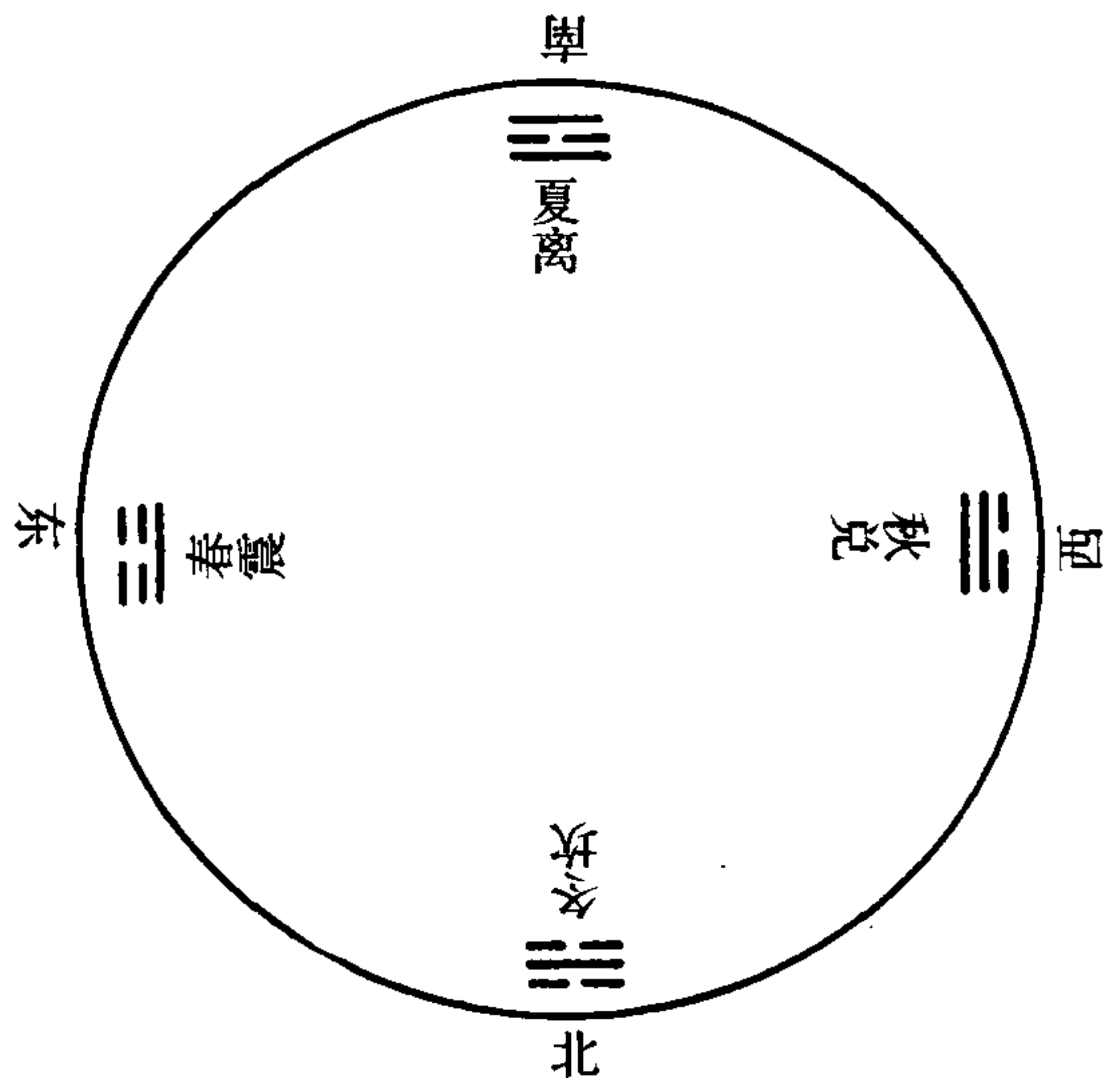
孟喜以后天八卦图中北、东、南、西之方位所居之坎、震、离、兑为“四正卦”，以四正卦分主一年四季，即坎主冬，震主春，离主夏，兑主秋。每卦六爻，四卦共二十四爻，分主一年之二十四节气。按后天卦序图，坎居北方，坎之卦象为二阴包一阳，阳为阴所阻滞，不得施为，虽萌动而未通达，进之二月，阴爻凝固之气消解，坎之用事结束。故坎卦自初爻至上爻，分别表示子、丑、寅三个月中的冬至、小寒、大寒、立春、雨水、惊蛰六个节气。此即孟氏所谓“坎以阴包阳，故自北正，微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。”震居东方，震之卦象为一阳二阴，阳居下而生息，有盛长之势，二阴顺从，

以示阳气通达，大化流行，万物生生不息。进之五月，万物盛壮显见，震之用事结束。故震卦自初爻至上爻，分别表示卯、辰、巳三个月中的春分、清明、谷雨、立夏、小满、芒种六个节气。此即孟氏所谓“春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。”离居南方，离之卦象为二阳包一阴，阳中有阴，微阴初生被阳牵制而未章明，至于八月万物由盛而衰，离之用事结束。故离卦自初爻至上爻，分别表示午、未、申三个月中的夏至、小暑、大暑、立秋、处暑、白露六个节气。此即孟氏所谓“离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉”。兑居西方，兑之卦象为二阳一阴，一阴乘二阳为一卦之主，二阳下降而奉承一阴，以示阳弱阴强，阳衰阴兴。进之十一月，成就万物之功圆成，兑之用事结束。故兑卦自初爻至上爻，分别表示酉、戌、亥三个月的秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪六个节气。此即孟氏所谓“仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉”。因坎之初爻表冬至，离之初爻表夏至，震之初爻表春分，兑之初爻表秋分，故称“其初则二至二分也”。

关于四正卦的阴阳动静之变化态势，孟氏运用筮法中“九六七八”之数予以诠释。按古筮法，《易》之四象为老阳，老阴、少阳、少阴，以数示之，老阳为九，老阴为六，少阳为七，少阴为八。筮法约定，老变少不变，变者动也，不变者静也。在孟喜看来，坎之阳爻为七，少阳不变之象，以示阳气初萌而未通达，故云“阳七之静始于坎”。震之初阳为九，老阳变化之象，以示阳气运化生生不息，故云“阳九之动始于震”。离之阴爻为八，少阴不变之象，以示阴气始生尚未兴起，故称“阴八之静始于

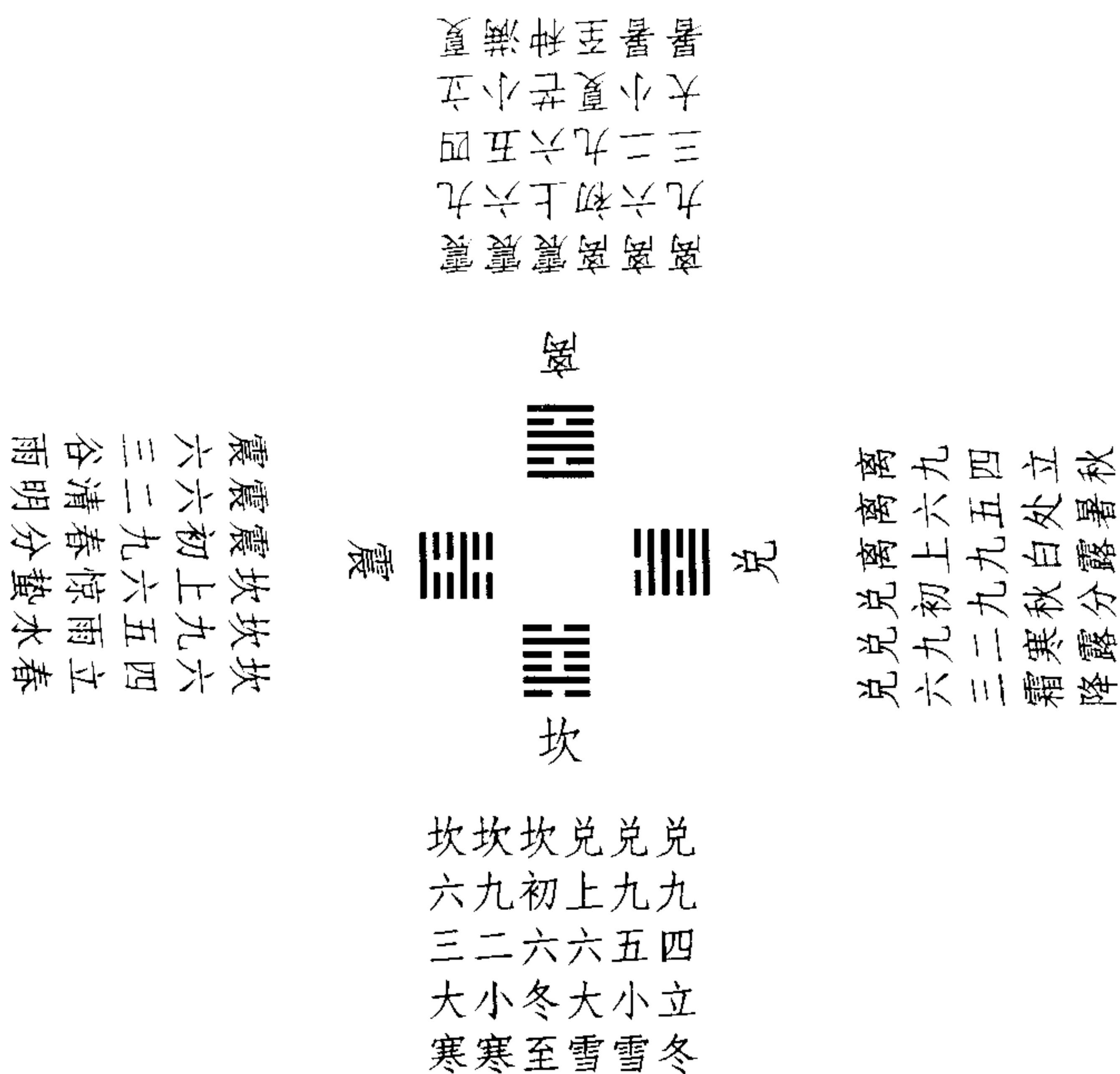
离”。兑之阴爻为六，老阴变化之象，以示阴气兴起阳衰而消，故称“阴六之动始于兑”。

不难看出，孟喜将四时、十二月、二十四节气与《周易》四正卦之卦爻相配，以说明一年四季阴阳消长的节律，以《周易》之象数解释卦气，又以卦气疏解《周易》原理，冶象、数、理、气于一炉，使易理与卦气相得益彰，从而将“四正卦说”奠立于易理之上而得以升华。现据孟氏之说，作（一）“四正卦四时方位图”、（二）“四正卦二十四节气图”。如下：



（一）四正卦四时方位图

孟喜的“四正卦说”就易理言，乃本之《十翼》的《说卦传》。《说卦》云：坎者，正北方之卦也，万物之所归也。震，东方也。万物出乎震。离，南方之卦也，万物皆相见。兑，正秋也，（西



(二) 四正卦二十四节气图

方之卦也），万物之所说也。此即孟氏所谓“坎自北正”，“春分出于震”，“离自南正”，“仲秋阴形于兑”的脱胎之所。孟喜以卦爻之象和奇偶之数解释此四卦，这样坎、震、离、兑所居的方位，便昭示了阴阳二气在一年之中的消息历程，的确具有创发之处。

然而，就四正卦与四时、二十四节气的匹配来说，并非孟喜所独创，而是孟氏在继承前人有关自然科学和历法成就的基础上，逐步整合而形成的。我国先民，自古代便以农业为

主，特别是黄河中下游的中原地区，由于农业耕作的需要，使他们对四季变化的规律逐步有所了解，在积累丰富经验的基础上，产生了时令节气观念。早在商代，已有四分历并知晓加入闰月，知道推测冬至点，以阴历十二月为岁首即建丑。春秋时期，由于采用立圭表测日影，因此能够较准确地测定冬至和夏至，历法开始走向精确化。《管子·四时》对一年四季的特点作了描述，彼云：“东方曰星，其时曰春，其气曰风，风生木与骨。”“南方曰日，其时曰夏，其气曰阳，阳生火与气。”“西方曰辰，其时曰秋，其气曰阴，阴生金与甲。”“北方曰月，其时曰冬，其气曰寒，寒生水与血。”战国时代，由于生产力的发展和农耕技术的提高，于是人们根据对黄河流域气候的观测，从而确定了二十四节气，但却将雨水定于惊蛰之后，到秦汉时才将雨水移于惊蛰之前。这在后来的《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子·时则训》及《天文训》中记载的即是如此。尤其在《淮南子·天文训》中已有一年二十四节气的详细论述，其所用名称及排列顺序，与现在的完全相同。足见，孟氏的四正卦说，在古代历法方面是有其渊源所自的。

孟喜的四正卦说，以其独特的内容和别具一格的运思思路——象数思维，深深影响着后世易家的解易路向，对汉代象数易的发展具有范导作用，并且影响着当时的整个文化领域。流传于西汉末年的《易纬》，即大量引用了孟氏的四正卦说。如《乾凿度》云：“夫万物始出于震，震东方之卦也。阳气始生，受形之道也。”“成于离，离南方之卦也。阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也。”“入于兑，兑西方之卦也。阴用事而万物得其宜，义之理也。”“渐于坎，坎北方之卦也，阴气形

胜，阴阳气含闭，信之类也。”再如，《乾元序制记》载：“坎初六，冬至，广莫风；九二，小寒；六三，大寒；六四，立春，条风；九五，雨水；上六，惊蛰。震初九，春分，明庶风；六二，清明；六三，谷雨；九四，立夏，温风；六五，小满；上六，芒种。离初九，夏至，景风；六二，小暑；九三，大暑；九四，立秋，凉风至；六五，处暑；上九，白露。兑初九，秋分，闾阖风，霜下；九二，寒露；六三，霜降；九四，立冬，始冰，不周风；九五，小雪；上六，大雪也。”此则完全袭用孟氏之四正卦说。《纬书》在汉代影响很大，尤其是章帝主持的白虎观会议及会后由班固撰集其事而成的《白虎通德论》，大量吸取了《纬书》中的东西。因此，《易纬》对孟喜四正卦说的采纳，对其在后世的发展以及对后来天文、历法的制定，起了较大的驱动作用。

二 十二月卦说

十二月卦又称十二消息卦，即将十二卦与一年中十二个月相配，一卦值一月，故称十二月卦。又因十二月中，阴阳的消长是有规律的，而十二月卦之阴阳爻的消息变化，正体现出这种消长的规律性，因此又名十二消息卦。从有关文献记载看，此说出于孟喜。僧一行说：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气，而后以人事明之。”（《新唐书》卷二七上）既然“其说《易》本于气”，那么卦与月相配，自然是根据阴阳二气消息盈虚的规律。据《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》和《淮南子·时则训》推知，十二月卦的顺序为：

复 ䷗ 仲冬十一月（建子）

临 ䷒ 季冬十二月（建丑）

泰 ䷊ 孟春正月（建寅）

大壮 ䷡ 仲春二月（建卯）

夬 ䷪ 季春三月（建辰）

乾 ䷀ 孟夏四月（建巳）

姤 ䷫ 仲夏五月（建午）

遁 ䷠ 季夏六月（建未）

否 ䷋ 孟秋七月（建申）

观 ䷓ 仲秋八月（建酉）

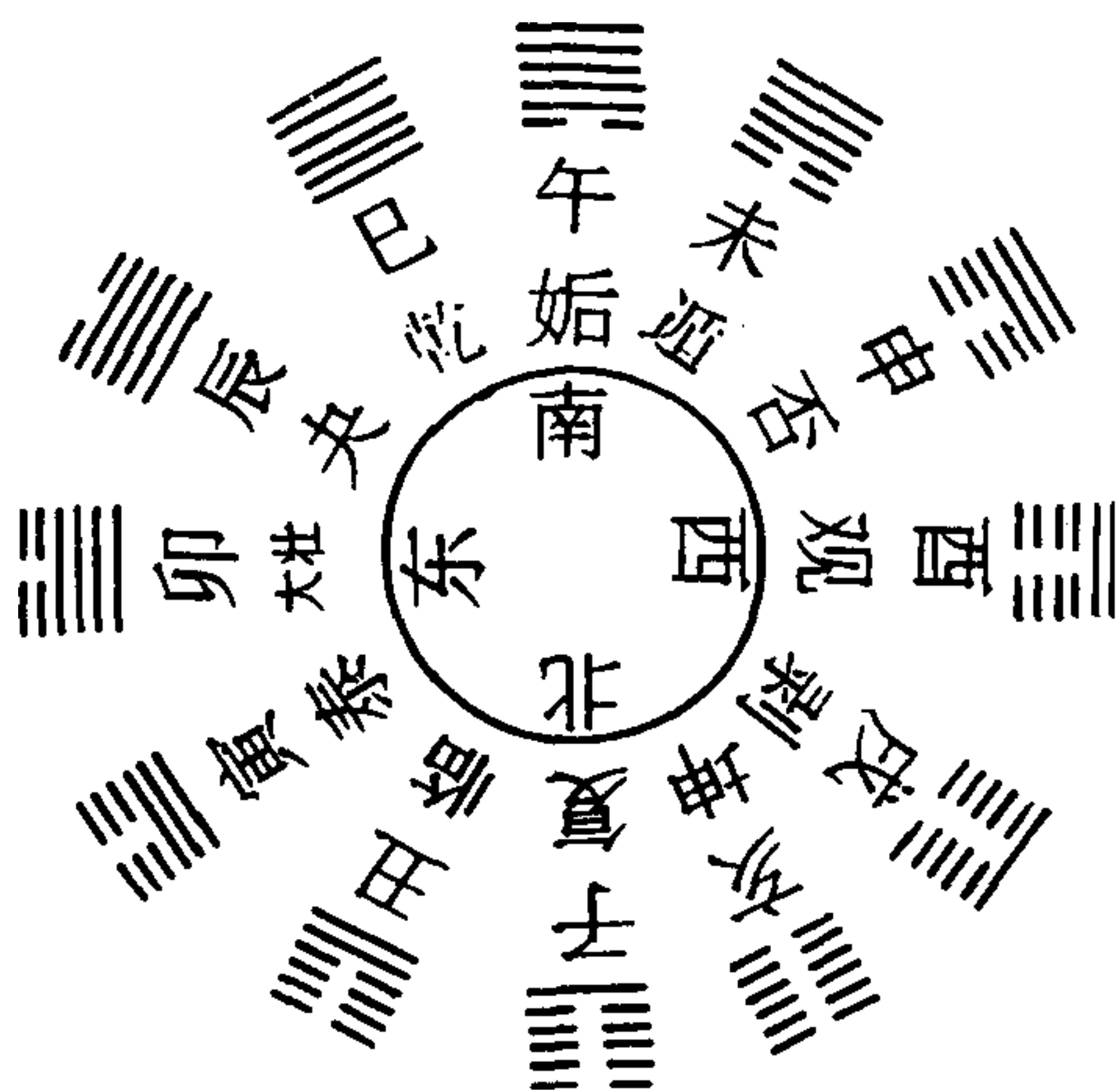
剥 ䷖ 季秋九月（建戌）

坤 ䷁ 孟冬十月（建亥）

仲冬十一月（建子），微阳动于下，阴阳相遇而争，生物开始荡动，复 ䷗ 以一阳来复，且有盛长之势，表征初阳始消阴，故以复卦配子月。季冬十二月（建丑），微阳上长，升而未达，万物萌生，动于黄泉之下，临 ䷒，二阳消阴，阴渐衰而阳愈强，故以临卦配丑月。孟春正月（建寅），天气下降，地气上腾，天地和同，东风解冻，草木繁动，蛰虫始振，泰 ䷊，三阳消阴，阴阳交通而成和，故以泰卦配寅月。仲春二月（建卯），桃李始华，雷乃发声，蛰虫咸动，大壮 ䷡，雷行天上，阳气盛长，故以大壮卦配卯月。季春三月（建辰），生养之气正盛，阳气向外发散，“句者毕出，萌者尽达。”（《淮南子·时则训》）夬 ䷪，五阳决一阴，阳刚盛长，阴柔愈消，必以阳刚胜阴柔而告终，故以夬卦配辰月。孟夏四月（建巳），孟夏之月，盛德在火，万物茁壮，佐天长养，乾 ䷀，阳气饱满，运行不息，品物流行，应化无穷，故以乾卦配巳月。仲夏五月（建午），微阴始生于下，阴阳相遇而

争，使物各有死生，姤䷫一阴消阳，积而未彰，故以姤卦配午月。季夏六月（建未），季夏之月，阳气渐衰，凉风始起，阴将始刑，遁䷠，二阴消阳，阳退阴长，故以遁卦配未月。孟秋七月（建申），孟秋之月，阳往阴来，天地始肃，万物不通，否䷋阳在上，三阴在下，天地不交，阴阳不通，故以否卦配申月。仲秋八月（建酉），仲秋之月，雷始收声，阳气日衰，杀气浸盛，观䷓，四阴浸长，逼迫二阳，故以观卦配酉月。季秋九月（建戌），季秋之月，霜始降落，草木黄落，蛰虫咸俯，剥䷖，五阴剥一阳，阴气萧瑟，万物凋谢，故以剥卦配戌月。孟冬十月（建亥），孟冬之月，阳气消尽，水始结冰，地始封冻，坤䷁，六爻纯阴，故以坤卦配亥月。

十二月卦所表征的是阴阳二气在一年十二月中消息盈虚的态势，因此又称十二消息卦。又，十二月卦在“七十二候”与六十卦相配中，皆得辟（君）之名号，故又称十二辟卦或十二君（主）卦。十二月卦的阴阳爻之消长十分规整，呈现出阴阳递变的有序性，故前六卦自复至乾，阳爻自下而上逐步递增，显示出阳气由初生萌动到发展壮大再到盛大亢极的历程，从节气言则是从子月（十一月）的冬至到巳月（四月）的芒种，自然界处于阳息阴消之中，这种阳息的过程，同时也即是阴消的过程，因此名为阳息阴。自姤至坤，阴爻自下逐步递增，表示阴气始动地下到浸盛萧瑟再到亢极穷尽的过程，从节气看则是由午月（五月）的夏至到亥月（十月）的大雪，此时自然界处于阴息阳消之中，故而又称阴消阳。十二月卦代表了一年之中阴阳之气消息盈虚的一个周期，而且这种周期是年复一年，循环往复，永无休止的，犹如无端之环一般，故十二月卦以圆图示之如下：



孟喜的“十二月卦”说，对象数易学的发展有着深远的影响，继承孟氏易学的京房在元帝建昭二年的“上封事”称：“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息。”后来，京房到陕在上封事中复言：“丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息。戊子益甚，至五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。”（《汉书·京房传》）孟康注云：“房以消息卦为辟。辟，君也。息卦曰太阴，消卦曰太阳，其余卦曰少阴少阳，谓臣下也。并力，杂卦气干消息也。”这是说，京房承续孟喜，将十二消息卦称为辟卦，其余诸卦称为杂卦。消息卦自复至乾为阳息阴，故又称息卦，息卦又曰太阴卦；自姤至坤为阴消阳，故又名消卦，消卦亦名太阴卦。以君臣关系言，辟卦代表君上，杂卦则喻示臣下。孟康注称“息卦曰太阴，消卦曰太阳”，当为“息卦曰太阳，消卦曰太阴。”然则郑玄注《稽览图》之“太阳用事”云：“谓从泰至遁。”注

“太阴用事”则云：“谓从否至临也。”足见，郑玄将十二消息卦的泰、大壮、夬、乾、姤、遁称为“太阳”，而否、观、剥、坤、复、临则名为“太阴”。亦即将一至六月视为太阳用事，而七至十二月则为太阴用事，与孟康之注有异。

至于十二消息卦的“消息”名义，《易传》已有论及。如：《剥·彖》云：“君子尚消息盈虚。”《丰·彖》云：“天地盈虚，与时消息。”《革·彖》云：“天地革而四时成。”《革·彖》曰：“君子以治历明时。”《节·彖》云：“天地节而四时成。”《节·彖》曰：“君子以制数度。”《系辞》云：“变通者，趋时者也。”“变通配四时”，“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时”。以此可知，《易传》确有“卦气”的印记，顺此当可寻绎“治历明时”、“以制数度”的演变历程。当然，《易传》的“消息”说（即月卦说），尚未完备，亦不系统，但它却是“卦气”说的根基所在，值得深入探讨。东汉以降，易学家采用十二月卦注《易》者颇为普遍。摘其要者，录之于下：

马融注《乾·初九》“潜龙勿用”云：“初九，建子之月。阳气始动于黄泉，既未萌芽，犹是潜伏，故曰潜龙也。”注《坤·彖》“两南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆”云：“孟秋之月，阴气始着，而着之位，同类相得，故‘西南得朋’。孟春之月，阳气始着，阴始从阳，失其党类，故‘东北丧朋’。”

郑玄注《临》“至于八月有凶”云：“阳气自此浸而长大，阳浸长矣。临卦斗建丑而用事。”（十二月建丑）

荀爽注《坤·上六》“龙战于野”云：“消息之位，坤在于亥。”注《系辞上传》“天尊地卑，乾坤定矣”云：“谓否卦也。否七月，万物已成，乾坤各得其位定矣。”

《九家易》注《坤·初六象传》“履霜坚冰，阴始凝也”云：“初

六始姤，为五月。”注《系辞上传》“方以类聚”云：“谓姤卦，阳爻聚于午也。”注“物以群分”云：“谓复卦，阴爻群于子也。”

虞翻注《系辞上传》“广大配天地，变通配四时”云：“变通趋时谓十二月消息也。泰、大壮、夬配春；乾、姤、遁配夏；否、观、剥配秋；坤、复、临配冬。谓十二月消息，相变通而周于四时也。”

干宝注《乾》六爻云：阳在初九，十一月之时自复来也。阳在九二，十二月之时，自临来也。阳在九三，正月之时，自泰来也。阳在九四，二月之时，自大壮来也。阳在九五，三月之时，自夬来也，阳在上九，四月之时也。

注《坤》六爻云：阴气在初，五月之时，自姤来也，阴气在二，六月之时，自遁来也。阴气在三，七月之时，自否来也。阴气在四，八月之时，自观来也。阴气在五，九月之时，自剥来也。阴气在上六，十月之时也。

由上所引，足证孟氏十二月卦说，影响是至为深远的。

三 六日七分说

孟喜将四正卦配四时、二十四节气；十二消息卦配十二月、七十二候；然后又用六十四卦去配一年的日数。据有关资料确证，早在战国时期，我国先民已经测得自本年冬至点至次年冬至点实有日数为 $365\frac{1}{4}$ 日。《淮南子·天文训》载：“紫宫执斗而左旋，日行一度，以周于天。日冬至，峻狼之山，日移一度，凡行百八十二度八分度之五，而复至牛首之山。反复三百六十五度四分度之一而成一岁。”这是说，紫微宫执掌北斗星

使斗柄左旋，每天行一度，一年恰好转一圈即一周天。在冬至之日，斗柄指向峻狼之山（南极之山），日行一度，行至 $182\frac{5}{8}$ 度时，斗柄指向牛首之山（北极之山），正好是夏至之日，从夏至再到冬至，是 $365\frac{1}{4}$ 度为一周天，此即是一年的时间。一年的日数与六十四卦相配是很难的，于是孟喜便想出了一套办法，使六十四卦能够与一年的 $365\frac{1}{4}$ 日相配。

首先，因四正卦配四时主二至二分，故孟氏将坎、震、离、兑分离出来，以其余的六十卦三百六十爻与一年的 $365\frac{1}{4}$ 日相配。这样，六十卦配十二月，每月得五卦；而三百六十爻配 $365\frac{1}{4}$ 日，一爻配一日，尚余 $5\frac{1}{4}$ 日。然后，孟氏将一日分为八十分；五日则为四百分（ 5×80 ）； $\frac{1}{4}$ 日为二十分（ $\frac{1}{4} \times 80$ ）； $5\frac{1}{4}$ 日共计为四百二十分；四百二十分由六十卦分之，每卦得七分（ $420 \div 60$ ）。由是便得出卦主六日七分之结论，此即是孟氏的六日七分说。

孔颖达在《周易正义》中对此疏解得非常清楚。他说：

用《易纬》六日七分之义同郑康成之说，但于文省略不复具言。案，《易纬稽览图》云：“卦气起中孚。”故离坎震兑各主其一方，其余六十卦，卦有六爻，爻则主一日，凡主三百六十日，余有五日四分日之一者，每日分为八十分，五日分为四百分，四分日之一又为二十分，是四百二十分，六十卦分之，六七四十二，卦别各得七分，是每卦得

六日七分也。（《复·彖疏》）。

孔颖达据《易纬》及郑玄的疏解所归纳的方法，实为孟喜所创，故称孟氏六日七分说。据孟氏之意，除四正卦外，其余六十卦依“六日七分说”，分配于一年十二个月，每月得五卦，对此《易纬·稽览图》有所排列，兹录之于下。

寅（正月）：小过、蒙、益、渐、泰。

卯（二月）：需、随、晋、解、大壮。

辰（三月）：豫、讼、蛊、革、夬。

巳（四月）：旅、师、比、小畜、乾。

午（五月）：大有、家人、井、咸、姤。

未（六月）：鼎、丰、涣、履、遁。

申（七月）：恒、节、同人、损、否。

酉（八月）：巽、萃、大畜、贲、观。

戌（九月）：归妹、无妄、明夷、困、剥。

亥（十月）：艮、既济、噬嗑、大过、坤。

子（十一月）：未济、蹇、颐、中孚、复。

丑（十二月）：屯、谦、睽、升、临。

坎六、震八、离七、兑九。以上四卦者，四正卦，为四象。

每岁十二月，每月五卦，卦六日七分，每期三百六十五日每四分日之一。

据《新唐书·历志》载：此六十卦分别以辟、公、候、卿、大夫之号命名，其中辟卦十二：复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、

观、剥、坤。公卦十二：中孚、升、渐、解、革、小畜、咸、履、损、贲、困、大过。候卦十二：屯、小过、需、豫、旅、大有、鼎、恒、巽、归妹、艮、未济。卿卦十二：睽、益、晋、蛊、比、井、涣、同人、大畜、明夷、噬嗑、颐。大夫卦十二：谦、蒙、随、讼、师、家人、丰、节、萃、无妄、既济、蹇。六十卦与三百六十五日又四分日之一相配，就是按每月五个不同爵号的卦并配以物候，顺次交替进行。因一年十二月二十四节气，每一节气又分为初、次、末三候，共七十二候，每候主五天。而每卦主六日七分，每月五卦，如卦取整数则为 $5 \times 6 = 30$ （日），相当于一个月的天数，此即孟氏所谓“卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变”。此“消息一变”乃指一月中阴阳二气的消长变化。十二变为一年而岁复初。

六十卦配七十二候是比较复杂的，因为其中缺十二卦，所缺之十二卦以候卦补之，故候卦必须分内外以补其缺。这样，初候二十四，配以公卦和候卦；次候二十四，配以辟卦和大夫卦；末候二十四，配以候卦和卿卦。一年二十四节气，平均每月二节气，月首者称节，月中者称中，故尔一年有节气十二，中气十二。就一年的节气变化说，十一月中冬至，值坎初六，初候为“蚯蚓结”，配公卦《中孚》，次候为“麋角解”，配辟卦《复》，末候为“水泉动”，配候卦《屯》内，此为一年节气变化的开始，即孟喜所谓“自冬至初，《中孚》用事”。至次年十一月节大雪，值《兑》上六，末候“荔挺出”，配卿卦《颐》，为一年节气变化的终结，此即孟氏所说：“四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。”所谓四象之变即是四时之变，四象谓四时也。

唐僧一行依据孟喜的说法，曾制一卦气表，兹录之如下：

卦气七十二候表

常气 (月中节) (四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
冬至(十一月中) (《坎》初六)		蚯蚓结	麋角解	水泉动
		公《中孚》	辟《复》	候《屯》(内)
小寒(十二月中) (《坎》九二)		雁北乡	鹊始巢	野雉始雊
		候《屯》(外)	大夫《谦》	卿《睽》
大寒(十二月中) (《坎》六三)		鸡始乳	鹗鸟厉疾	水泽腹坚
		公《升》	辟《临》	候《小过》(内)
立春(正月节) (《坎》六四)		东风解冻	蛰虫始振	鱼上冰
		候《小过》(外)	大夫《蒙》	卿《益》
雨水(正月中) (《坎》九五)		獭祭鱼	鸿雁来	草木萌动
		公《渐》	辟《泰》	候《需》(内)
惊蛰(二月节) (《坎》上六)		桃始华	仓庚鸣	鹰化为鸠
		候《需》(外)	大夫《随》	卿《晋》
春分(二月中) (《震》初九)		玄鸟至	雷乃发声	始电
		公《解》	辟《大壮》	候《豫》(内)
清明(三月节) (《震》六二)		桐始华	田鼠化为鴽	虹始见
		候《豫》(外)	大夫《讼》	卿《蛊》
谷雨(三月中) (《震》六三)		萍始生	鸣鸠拂其羽	戴胜降于桑
		公《开》	辟《夬》	候《旅》(内)

续表二

常气 (月中节) (四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
立夏(四月节 《震》九四)		蝼蝈鸣	蚯蚓出	王瓜生
		候《旅》(外)	大夫《师》	卿《比》
小满(四月中 《震》六五)		苦菜秀	靡草死	小暑至
		公《小畜》	辟《乾》	候《大有》(内)
芒种(五月节 《震》上六)		螳螂生	鵙始鸣	反舌无声
		候《大有》(外)	大夫《家人》	卿《井》
夏至(五月中 《离》初九)		麋角解	蜩始鸣	半夏生
		公《咸》	辟《姤》	候《鼎》(内)
小暑(六月节 《离》六二)		温风至	蟋蟀居壁	鹰乃学习
		候《鼎》(外)	大夫《丰》	卿《涣》
大暑(六月中 《离》九三)		腐草为萤	土润溽暑	大雨时行
		公《履》(外)	辟《遁》	候《恒》(内)
立秋(七月节 《离》九四)		凉风至	白露降	寒蝉鸣
		候《恒》(外)	大夫《节》	卿《同人》
处暑(七月中 《离》六五)		鹰祭鸟	天地始肃	禾乃登
		公《损》	辟《否》	候《巽》(内)
白露(八月节 《离》上九)		鸿雁来	玄鸟归	群鸟养羞
		候《巽》(外)	大夫《萃》	卿《大畜》

续表三

常气 (月中节) (四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
秋分(八月中 《兑》初九)		雷乃收声	蛰虫培户	水始涸
		公《贲》	辟《观》	候《归妹》(内)
寒露(九月节 《兑》九二)		鸿雁宾	淮入大水为蛤	菊有黄华
		候《归妹》(外)	大夫《无妄》	卿《明夷》
霜降(九月中 《兑》六三)		豺乃祭兽	草木黄落	蛰虫咸俯
		公《困》	辟《剥》	候《艮》(内)
立冬(十月节 《兑》九四)		水始冰	地始冻	雉入水为蜃
		候《艮》(外)	大夫《既济》	卿《噬嗑》
小雪(十月中 《兑》九五)		虹藏不见	天气上腾 地气下降	闭塞而成冬
		公《大过》	辟《坤》	候《未济》(内)
大雪(十一月中 《兑》上六)		鹖鸟不鸣	虎始交	荔挺出
		候《未济》(外)	大夫《蹇》	卿《颐》

按十二消息卦，十一月冬至应配《复》，然而孟氏却提出“自冬至初，中孚用事”，即卦气起《中孚》，这是为什么呢？孟喜并未申述其根据，对此，学者们亦是见仁见智。概而言之，十二消息卦所配之月皆以中气为准，而就七十二候审视，中气所处之位序皆为次候而非初候，即中气之中，这样才能体现中气之中的义蕴，因此必须退后一位而由《中孚》起始。《中孚》，

从卦象看，上体为巽，下体为兑，二三四互体震，三四为坤之半象。古人以为雷为阳，雷以动地，阳气始生。故虞翻云：“二已变成益，巽四以风动天地，震初以雷动地。中孚十一月，雷动地中。”（《周易集解》引虞注《系辞》）从卦之名义言，孚有化生之义。《说文》：“孚，卵孚也。从爪，从子。”《广雅》：“孚，生也。”故中孚有化生于中之义。又，《易传》以“孚”为信，信训萌兆，即萌生之朕兆与消息。如《序卦》云：“节而信之，故受之以中孚；有其信者必行之，故受之以小过。”据《淮南子》“日冬至德气为土”（《天文训》），德气指自然界所表现的主气，这是说，冬至后自然界的主气为土气，土居中央，五常配信，所以孟喜以为“自冬至初，中孚用事”（《新唐书》卷二十七上）。即每年从冬至开始，其初候配以中孚，所谓“甲子卦气起中孚”是也。后来，杨雄作《太玄》，准《易》之中孚卦，列“中”为《太玄》第一首曰：“阳气潜萌于黄宫，信无不在乎中。”意为阳气萌生之朕兆潜藏于地下，尚不可于地上发见之。故孟喜提出的“冬至初候，中孚用事”，而不以复卦，乃取决于中复是阳气正在化生之中，而复卦则是一阳已成。

由此可以看出“六日七分说”与“四正卦说”、“十二月卦说”等一样，都是孟喜卦气说的不可或缺的组成部分。从某种意义上讲，孟喜的六日七分法是汉初易学与天文学相结合的产物，它不仅拓展了易学研究的领域，增强了易学研究的活力，而且开创了易学研究的新局面，对后世象数易学的发展产生了深远的影响。

四 孟喜易学评价

在两汉易学史上，孟喜的确是个开风气的人物。他以卦气说为核心，创立了全新的易学形态——象数易学，彻底改变了战国至汉初说易的传统。据史传记载，孟喜好自称誉，“得易家候阴阳灾变书”，诈言其师田王孙独传于他，由是而改师法。所谓“易家候阴阳灾变书”，无疑与焦延寿所得的“隐士之说”同道，焦氏尝从孟喜问易，说明二人易学相通，故京房误认延寿易即孟氏学。焦氏易“其说长于灾变，分六十四卦更值日用事，以风雨寒温为候”（《汉书·京房传》）。这与孟喜的卦气说完全是一路的。而传孟喜与焦贛卦气说的却是隐士或隐士之类的人物。中国古代的隐士多是道德高尚、很有学养的人物。他们或伏处大山深谷之下，或浪迹江河湖海之边，生活上脱尘超俗遁世无闷，思想上仍搏动着时代的心声。正如庄子说的：“古之所谓隐士者，非伏身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其智而不发也，时命大谬也。当时命而大行乎天下，则反一无迹；不当时命而大穷乎天下，则深根宁极而待，此存身之道也。”（《庄子·缮性》）在中国学术中，与隐士关系至为密切者莫过于《周易》，因为《易》道广大，无所不包，其旨玄远，其义奥妙，隐士们正好借此探赜索隐，钩深致远，究天人之际，通古今之变，以施展他们的才华，实现他们的抱负。在这隐士的行列中，道家者流居多，他们不局限于人道与筮术的小天地里，而是将视野扩展于天道自然的宇宙论，既与西汉前期出现的阴阳术数与儒家经义相结合的社会思潮相呼应，又与当时的自然科学如天文、历法等相配合，跟随着时代的脚步纳当代

思潮于易学之中。首先接受此种新易学的便是孟喜及其友好焦延寿。

孟喜利用隐士所传的“易家候阴阳灾变书”，编排了一套四正卦配二十四节、十二月卦配一年内阴阳二气的消息盈虚、六十卦配七十二候的卦气图式。这种配法，实质上是一种新的占法，其理论基础就是当时占统治地位的天人感应论。因此，孟氏易可以说是一种适应了时代潮流的新天人之学。这种新的天人之学，一改田生师法，把气象历法的科学知识纳入《周易》的框架结构之中，首倡卦气，然后再根据卦爻的变化来推断卦气的流转是否正常，以占验阴阳灾异。

孟喜所建立的这种以卦气说为核心的具有鲜明特色的象数之学，引发了易学史上一场革命性变革。对这场变革的意义不可低估，它是对传统的以“守成”为特色的汉初儒家易学的背叛，也是对当时流传的那种方士术数之学的挑战。对这场易学革命不能仅从偶发因素去理解，也不能孤立的只从易学本身找原因，只有站在时代的高度，联系西汉中期的社会思潮和时代需要才能作出合理的说明，才能正确估价象数易学在中国文化史和易学史上的地位和作用。

孟喜所创设的以卦气说为核心的象数易学，就其强调天道自然，天象变化的规律而言，是立足于道家的宇宙论的；就其以阴阳五行为基本构件来建造的时空框架而言，是依据于阴阳五行家的世界图式的；就其通经致用积极参与和评论时政而言，则是采纳了儒家的政治理想和价值观的。正是孟喜的“改师法”才彻底推倒了汉初以来一直延续的儒门易之统绪，将道家的旗帜重新插在易学的门口，这不能不说是易学发展的一个新的里程碑。同时，孟喜运用卦气理论将易学与天

文历法结合起来，因此卦气说成了古代历法的理论之一。如刘歆在《太初历》基础上所制定的《三统历》明显地受到孟喜卦气说的影响，又如东汉末年的《乾象历》（见《晋书·律历志》），北魏的《正光历》（见《魏书·律历志》），最典型的是唐僧一行“推大衍数立术以应之”的新历，所谓“发敛术”（见《新唐书·历志》）堪称是运用孟氏卦气理论解说历法的代表。由此可见，孟喜的卦气说特别是其六日七分法，被后世历法所吸取和利用，形成了具有中国易学特色的历法。在易学史上，大凡主象数者，多宗孟喜的卦气理论，孟喜成了汉代象数易学的创始人，研究汉代象数易学的发展，均自孟喜始。当然，孟喜的六十卦值日用事，未免有牵强附会、削足适履之处，但从一定意义上讲，孟喜的卦气说乃是出于对阴阳二气消息盈虚规律的某种感悟，对卦序予以重排的结果，而不是打乱或惑乱卦序。

在汉易发展史上，孟喜是位十分重要的人物。

第四章 京房的象数易学

京房，字君明，本姓李，好钟律，知音声，推律自定为京氏。生于汉昭帝元凤四年（公元前77年），死于元帝建昭二年（公元前37年），东郡顿丘（今河南清丰西南）人。受《易》于小黄令焦延寿。焦氏易学，“长于灾变，分六十四卦，更值日用事，以风雨寒温为候，各有占验”。京房学之益笃，用之尤精。延寿常曰：“得我道以亡身者，必京生也。”（《汉书·京房传》）京房三十三岁（元帝初元四年）以孝廉举为郎，因其长于占验善言灾异而受宠于元帝。有见于朝政昏暗，佞人当道，房数上疏，以阴阳灾异喻示社会人事，陈述利害得失。当时中书令石显专权，石显的朋友五鹿充宗为尚书令，在易学上与京房观点相左，由于京房劾奏权臣石显等人，“石显、五鹿充宗皆疾房，欲远之，建言宜试以房为郡守。元帝于是以房为魏郡太守”。京房离开皇室月余，石显诬其“非谤政治，归恶天子”，将房下狱处死，弃尸于市，死时四十一岁。京房天资聪颖，精通《易》道、占候及音律等，他以阴阳灾异，屡上谏言，决心驱除奸佞，整顿吏治，尽管其学说和整肃吏治的方法不为首肯，然而其除佞安良、革新政治的精神却是值得称道的。

京房以《易》授东海段嘉、河东姚平、河南乘弘，皆为郎、博士，由是《易》有京氏之学。京房一生，撰著颇多，有些疑似托名，现录之于下：

《汉书·艺文志》载：《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京房》六十六篇，《京氏段嘉》十二篇。又《五行志》转引京房《易传》、《易占》二书。

《隋书·经籍志》载：《京房周易章句》十卷，《周易错》八卷（以上易类）。《京氏释五星灾异传》一卷，《京氏日占图》三卷（以上天文类）。《风角五音占》五卷，《风角杂占五音图》十三卷，《逆刺》一卷，《方正百对》一卷，《晋灾祥》一卷，《周易妖占》十三卷，《周易占事》十二卷；《周易守林》三卷，《周易集林》十二卷，《周易飞候》九卷，《周易分候六日七分》八卷，《周易四时候》四卷，《周易混沌》四卷，《周易委化》四卷，《周易逆刺占灾异》十二卷，《占梦书》三卷（以上五行类）。上面所列京氏著作除《京氏易传》三卷尚存外，其余均已亡佚。清人对京氏佚失的书有辑录。马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《周易京氏章句》一卷，张惠言《易义别录》、孙堂《汉魏二十一家易注》、黄奭《汉学堂丛书》也有辑录。

一 《京氏易传》之卦序

文献记载，《易》本有三，即《连山》、《归藏》、《周易》。

《连山》、《归藏》已佚，只遗存部分卦名及卦序，三《易》比勘，其卦名和卦序是不同的。即便《周易》本身，也存在对六十四卦不同编排的卦序，《序卦传》与《杂卦传》即其例证之一。进入汉代，重排卦序成为易学家凸显其易学倾向，引发其易学思想的表征之一。马王堆帛书《周易》对卦序的重排，盖是汉代易学家重排卦序之风的滥觞。广义的“卦序说”，即依据一定的根据和条件，遵循一定的规则对六十四

卦所作的组合排列。从此种意义说，孟喜的六十四卦配四时、十二月、二十四节气、七十二侯，乃根据阴阳二气消息盈虚的规律性，重排卦序的表现。京房的《易传》也是一种对卦序的重排。

京房将八纯卦按乾坤生六子以及六子分别有乾坤统领以确定八纯卦的次序，即乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑，是为八宫卦。每宫各领七卦，七卦的排列，以宫卦为体，以爻变为用，由此形成爻变之序列，确定爻变之名义。每变一爻，即为此宫之一卦。其排列方法为，变动初爻为一世卦，变至二爻为二世卦；变至三爻为三世卦；变至四爻为四世卦；变至五爻为五世卦；五爻变尽然后返变四爻即游徙复止于四爻位，为游魂卦；再变下体三爻，使之还复本位，即复归本宫卦，是为归魂卦。现以乾宫为例晓示如下：

六爻纯阳《乾》，世居宗庙（上九）；初爻变为《姤》，一世卦；变至二爻为《遁》，二世卦；变至三爻为《否》，三世卦；变至四爻为《观》，四世卦；变至五爻为《剥》，五世卦；返变四爻为《晋》，游魂卦；变下体三爻为大有，归魂卦。其余各宫所领之卦，以此类推。这样，按照乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑之序，然后变化该宫纯卦之初至五爻，再返变四爻，最后变下体三爻，就形成了京氏六十四卦之卦序。《京氏易传》将乾、震、坎、艮四宫三十二卦作为一卷（相当于上经），将坤、巽、离、兑四宫三十二卦作为一卷（相当于下经），将总论六十四卦易理的文字作为一卷（相当于《易传》），从而建构起京氏自身的易学体系。为便于读者，现将京氏六十四卦卦序列表如下：

八宫六十四卦卦序表

世爻 \ 官卦	八 官 卦							
	乾	震	坎	艮	坤	巽	离	兑
上 世 (八 纯)	乾 ䷀	震 ䷲	坎 ䷜	艮 ䷳	坤 ䷁	巽 ䷸	离 ䷄	兑 ䷹
一 世	姤 ䷫	豫 ䷏	节 ䷻	贲 ䷖	复 ䷗	小畜 ䷈	旅 ䷷	困 ䷮
二 世	遁 ䷠	解 ䷧	屯 ䷂	大畜 ䷙	临 ䷒	家人 ䷤	鼎 ䷱	萃 ䷬
三 世	否 ䷋	恒 ䷟	既济 ䷾	损 ䷨	泰 ䷊	益 ䷩	未济 ䷿	咸 ䷞
四 世	观 ䷓	升 ䷭	革 ䷰	睽 ䷥	大壮 ䷡	无妄 ䷘	蒙 ䷃	蹇 ䷦
五 世	剥 ䷖	井 ䷯	丰 ䷶	履 ䷉	夬 ䷪	噬嗑 ䷔	涣 ䷺	谦 ䷎
游 魂	晋 ䷢	大过 ䷛	明夷 ䷣	中孚 ䷼	需 ䷄	颐 ䷚	讼 ䷅	小过 ䷽
归 魂	大有 ䷍	随 ䷐	师 ䷆	渐 ䷴	比 ䷇	蛊 ䷑	同人 ䷌	归妹 ䷵

京房的卦序说，就易学的创新而言，蕴含着极为精深的易学思想。

乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑八纯卦，京氏又称为八宫，每宫各有八卦。宫之名义，《京房易传》已用之。如《大有传》云：“乾象分荡八卦，入大有终也。乾生三男，次入震宫八卦。”（《京氏易传》卷上）于《渐传》云：“阳极则阴生，柔道进也，降入坤宫八卦。”（卷中）于《蛊传》云：“迁入离宫八卦，纯火，以日用事。”八宫的排序，其根据是《说卦传》乾坤生六子的思想。《说卦》云：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”京氏正是吸取《说卦》的这一思想从而确定八宫的次序。他说：“乾生三男，次入震宫八卦。”（《京氏易传·大有》）又说：“坤生三女巽、离、兑，分长、中、下〔少〕，以阳求阴，乾之巽为长女。”（《京氏易传·比》）陆绩注云：“乾生三男，坤生三女，阳以阳，阴以阴，求奇耦定数之象也。”所谓阳以阳，即乾领三子震、坎、艮；阴以阴，即坤领三女巽、离、兑。按阳极则阴生的规律，求取奇耦定数之象，以定八宫之序。

京房的八宫说，集中体现了“消息盈虚，终则有始”，“刚柔相推而生变化”的思想。京氏在建构自己的易学体系时，紧紧把握住爻画动静的规律性，揭示了爻变则卦变，卦变则质变的原理。他说：

八卦相荡，二气阳入阴，阴入阳，二气交互不停，故曰“生生之谓易”。新新不停，生生相续。（《京氏易传》卷下）

京房承袭了孟、焦的传统，使八卦及六十四卦系统成为动的，而非静的，成为活泼泼的，而非呆滞死寂的。按照京氏之意，八宫各卦的推排，实际上是该宫首卦爻变的结果。他把爻符视作变化的逻辑单位。“爻者效也，效天下之动者也”。爻即言其变，以爻变为根基，则必然产生六十四卦的逻辑系统，不过此逻辑系统，京氏是按八宫排列而已。

我们可以把京房以爻为变化单位与帛书《周易》以卦（八经卦）为变化单位所产生的不同卦序，加以比较，以观其异同所在。

在帛书《周易》卦序表中，上卦之序为：乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽；而所配下卦之序为：乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽。其六十四卦卦序，以表示之如下：

上卦 下卦	键 (乾)	根 (艮)	贲 (坎)	辰 (震)	川 (坤)	夺 (兑)	罗 (离)	算 (巽)
	键	根	习贲	辰	川	夺	罗	算
键(乾)		泰蓄	襦	泰壮	泰		大有	少
川(坤)	妇	剥	比	余		卒	潜	观
根(艮)	掾		蹇	少过	嗟	钦	旅	渐
夺(兑)	礼	损	节	归妹	林		乖	中复
贲(坎)	讼	蒙		解	师	困	未济	涣
罗(离)	同人	繁	既济	丰	明夷	勒		家人
辰(震)	无妄	颐	屯		复	隋	噬嗑	益
算(巽)	狗	个	井	恒	登	泰过	鼎	

上表说明，帛书《周易》六十四卦可分为八组，相当于京房的八宫。八组的排列反映了《说卦传》“乾坤生六子”的思想，但在六子的排列上，帛《易》取少、中、长之序，而京氏则取长、中、少之序。

帛书《周易》下卦所取经卦的卦序是按“天地定位，山泽通气，火水相射，雷风相薄”（帛《易之义》）的顺序排列的，即乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽。足见帛《易》以经卦为变化单位所体现的是“阳先阴后”、“阳主阴从”的思想。而京氏“八宫”以爻为变化单位所体现的是“阴阳相荡”、“二气交互”、“消息盈虚”的思想。如《京氏易传·乾》云：“阳极阴生。”此指一阴生于下，由乾转入姤。于《姤》则云：“阴荡阳，降入遁。”此指二爻变由姤转为遁。于遁则云：“阴长阳消，降入否。”此指三爻变由遁转为否。于《否》则云：“内象阴长，阴长降入于观。”此指四爻变由否转为观。其于《观》云：“阴道浸长，积阴凝盛，降入于剥。”此指五爻变，由观转为剥。其于《剥》云：“当剥道已成，阴盛不可逆，阳息阴专，升降六爻，反为游魂，荡入晋。”此指反变四爻，由剥转为游魂卦晋。其于《晋》云：“六爻交通，至于六卦，阴阳相资相返，相克相生，至游魂复归本位为大有。”此指变游魂卦之下体三爻，使其复归本位则为归魂卦大有。由乾宫爻变所呈现的规律性，可以看出京房的八宫卦序乃脱胎于孟喜十二月卦的“阴阳消息”。这与《序卦传》的卦序，涵摄天地万物的宇宙衍化论思想相比，相距甚远。

京房建构的八宫卦序，是汉易重排卦序的成功之作。就其远因而言，或许与帛书《周易》重编卦序不无关系，但就近因而言，则是深受孟、焦易说的影响。汉初，人们对秦皇焚书依然心悸，因《周易》以卜筮之书而幸存，故尔西汉阴阳术数之学

得以彰显，适应此种术数思潮，各种新的卦序便应运而生。京房的八宫卦序，亦是旨在建立和完善《周易》的筮占体系，以满足当时社会各种人物运用《周易》预知吉凶的需要。只是到东汉以后，八宫说才为象数派易家所吸取，用以疏解《经》义，以增益象数易的内容和完善象数易的体系。

二 世应、飞伏与纳甲

京房为建构和完善其筮占体系，与八宫说相适应，他又进一步提出了一系列筮术范畴，制定了相关的占筮体例，其中世应、飞伏和纳甲是最具代表性的。

京氏的世应说，是着眼于六爻之间的关系特别是世爻与应爻之间的关系的。如《京氏易传·否》云：“三公居世，上九宗庙为应。”《观》云：“诸侯临世，反应元士而奉九五。”《剥》云：“天子治世，反应大夫。”《晋》云：“诸侯居世，反应元士。”《大有》云：“三公临世，应上九为宗庙。”可见，所谓世应关系系指爻变所处之爻即世爻与辅相世爻之爻即应爻之间的关系的。八宫中，八纯卦以上爻为世称上世，初爻至五爻以所变之爻为世爻，如初爻变，世在初，称一世卦，二、三、四、五爻准此，游魂卦由于所变之爻为五世卦中的第四爻，故仍以四爻为游魂卦的世爻，归魂卦则由复归本位即返变内卦三爻而来，故京氏取其三位即第三爻为归魂卦的世爻。世爻确定之后，应爻自然也随之而定，即初与四相应，二与五相应，三与上相应。对此，《易纬乾凿度》有云：“乾坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。三画以下为地，四画以上为天，物感以动，类相应也。易，气从下生，动于地之下，则应于天之下；动于地之中，则应于天之中；动于

地之上，则应于天之上。初以四，二以五，三以上，此之谓应。”由此可见，世应说所透显的是天地相感，物类相应的天人一体观。故京房又将六爻分作六等，用以比附社会人事，通过阴阳所居爻位的进退升降及其盛衰变化，预测人事的得失祸福。其具体配置为：初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。《乾凿度》曾概括说：“天地之气，必有终始，六位之设，皆由上下。故易始于一，分于二，通于三，成于四，盛于五，终于上。初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。凡此六者，阴阳所以进退，群臣所以升降，万人所以为象则也。故阴阳有盛衰，人道有得失，圣人因其象，随其变，为之设卦，方盛则托吉，将衰则寄凶。”世应的功用，在于揲蓍布卦推断吉凶，就操作程序言，只有求出世爻和应爻，才能确定占者及所占事类之间处于何种关系，以便作出休咎悔吝、得失安危之断。世应说的源头实为《系辞传》，《系辞》云：“六爻相杂，唯其时物也。二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。”六爻相杂，只是表征特定时空中的特定物象。初爻难知，四爻多惧，故一四相应；二爻多美誉，五爻多功绩，故二五相应；三爻多危患，上爻处亢极，故三上相应。

京氏的世应说，通过发掘象数隐微，建立数术筮占的体系，以便布卦决疑，从这一层面说，世应的提出没有什么学术价值。但是，由于京房在其世应说中强调了世为主、应为从的关系。为后世易学家进一步探讨六爻关系、探究卦主问题起了铺垫作用。

京房为完善其术数占筮体系，又别出心裁地提出了飞伏说。在京氏看来，阴阳的变化往往呈现出隐显、明暗、往来等

状态。所谓“六位纯阳，阴象在中，明暗之象，阴阳可知”。

（《京氏易传·乾》）飞为显见，伏为隐藏。准此，明者为飞，暗者为伏；显者为飞，隐者为伏；来者为飞，往者为伏。朱震云：“凡卦见者为飞，不见者为伏。飞，方来也，伏，既往也。”（《汉上易传》）下面我们以乾宫八卦为例，看京房是如何界定并运用飞伏说的。

乾（世在上），与坤为飞伏；姤（世在初），与巽为飞伏；遁（世在二），与艮为飞伏；否（世在三），与坤为飞伏；观（世在四），与巽为飞伏；剥（世在五），与艮为飞伏；晋（游魂，世在四），与艮为飞伏；大有（归魂，世在三），与坤为飞伏。

由纯乾所领七卦，实为本位卦（乾）爻变的结果。而乾卦下体为乾，上体亦为乾，此上下体可名为原象，下体爻变及上体爻变所生之象可称为今象。今象是由原象爻变而来。一至三世及归魂属下体爻变，四世五世及游魂属上体爻变，而宫卦即八纯则属特变。在八宫中，一世、二世、三世，世爻为主于内，故此三卦之飞伏，均以内卦论之。姤为一世卦，下体为巽，为显见之象，为今象，而巽实自下体乾初九爻变而来，故就卦而论，今象巽现为飞，原象乾隐为伏。同样，二世卦遁，其今象艮现为飞，原象乾隐为伏，三世卦否，其今象坤现为飞，原象乾隐为伏。四世、五世卦，世爻为主于外，故此二卦之飞伏，则以外卦论之。四世卦观，上体为巽，为今象，而巽实自乾之上体爻变而来，故巽为飞，乾为伏。五世卦剥，上体为艮，而艮亦由乾之上体爻变而来，故艮为飞，乾为伏。晋为游魂卦，世在四，而此世爻实为五世卦四爻之变，世爻在上体，为主于外，显象为离，而其原象为艮，故离为飞，艮为伏。大有归魂，世在三，为主于内，而归魂实为游魂下体复归本位卦而来，故下体乾为

今象为飞，坤为下体原象，为伏。八纯卦其世爻在上位，上爻又名宗庙，宗庙是不能变的，此即以不变应万变，故称特变，其飞伏视该卦之对立卦（即旁通卦）而定。

由上述可知：（一）八宫之本位卦与其旁通卦互为飞伏。（二）八宫之一世卦至三世卦，其伏卦为本位卦，其飞卦则视其内卦之变体而定。（三）八宫之四世卦其飞伏同于一世卦，五世卦则同于二世卦。（四）八宫归魂卦之飞伏同于该宫本位卦，而游魂卦之伏乃二世、五世之飞。

卦由爻组成，爻变则卦变。因此，京氏所谓飞伏，实际上是就阴阳爻而言，阳爻显，则阴爻伏，此为阳中阴；阴爻显，则阳爻伏，此为阴中阳。阴阳二爻，互为飞伏。他说：

阴阳升降，反归于本，变体于有无。吉凶之兆，或见于有，或见于无。阴阳之体，不可执一为定象，于八卦阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显。故《系》云：“一阴一阳之谓道。”（《京氏易传·丰》）

因此，陆绩在注飞伏时，不就卦论，而就爻论。就阴阳相荡，二气相感以立说，体现《系辞》所云“一阴一阳之谓道”之理。譬如，陆注《京氏易传·乾》“与坤为飞伏”云：“壬戌土，癸酉金。”壬戌土为乾上九所纳干支与五行，癸酉金则为坤上六所纳干支与五行。所谓“与坤为飞伏”，实指乾之上九阳隐伏坤之上六阴。再如，注《姤》“与巽为飞伏”云：“辛丑土，甲子水。”辛丑土为巽初六所纳干支与五行，甲子水则为乾初九所纳干支与五行。所谓“与巽为飞伏”，实指巽之初六阴潜伏乾之初九阳。八宫诸卦，皆例上二卦。陆绩之所以如此疏解，目的在于强调八

宫之卦是由爻变而来，卦之飞伏实为爻之飞伏，而爻之飞伏乃以八纯卦所纳干支与五行之爻立论，不可混淆。即是说，八纯虽分上下体，但上体三爻与下体三爻纳干支与五行是不同的，因此当着说“与某卦为飞伏”时，万不可将上下体之爻位混淆。关于八纯卦所纳干支与五行，下面详论，此不赘述。

京房的飞伏说，主要受孟、焦等人卦气说的影响与启迪。根据卦气理论，阳气盛壮之时，阴气已伏藏其中，阴气盛壮之时，阳气则伏藏其中。《京氏易传·小畜》云：“夏至起纯阴，阳爻位伏藏，冬至阳爻动，阴气凝地。阴阳升降，以柔为刚。”将阴阳二气相互潜见的理论推衍于八宫六十四卦三百八十四爻，即为飞伏说。朱震云：“伏爻何也？曰京房所传飞伏也。乾坤、坎离、震巽、艮兑，相伏者也。见者为飞，不见者为伏。飞，方来也；伏，既往也。《说卦》巽，其究为躁卦，例飞伏也。太史公《律书》曰：冬至一阴下藏，一阳上舒。此论复卦初爻之伏巽也。”（《汉上易传·卷一·乾传》）又说：“其究为躁卦者，巽三变成离，举震巽二卦以例余卦。天地万物无有独立者，极则相反，终不相离，以其不可离也。”（《汉上易传·卷九·说卦传》）朱震引《说卦》“巽，其究为躁卦”，谓“例飞伏也”。此解甚有见地。究，终极，成之谓也。躁，动也，躁卦即震。此言震巽互为飞伏。不过将太史公的“冬至一阴下藏，一阳上舒”，理解为“复卦初爻之伏巽”恐有误。按京氏之说，复卦为坤宫一世卦，震为飞，坤为伏。依陆注体例，当作：庚子水，飞爻；乙未土，伏爻。此处巽并非震之伏，朱氏之说欠妥。遍览《周易》经传，不仅《说卦》，而且在某些卦爻辞中亦含有阴阳互伏之义。如乾辞以龙喻阳，而坤上六言“龙战于野”，即蕴涵了阴中伏阳的思想。《文言》释之云：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也。”似言

阳伏于阴也。由此可见，京房的飞伏说，盖源于对《易经》和《易传》中有关阴阳互伏思想的发掘和衍义，但不可谓《周易》即有飞伏说。

京氏的飞伏说以爻变为基础，揭示了八宫六十四卦爻与爻以及卦与卦之间的内在联系。从形上的层面考察，“飞”对伏言，反观之，“伏”则对飞言。飞与伏是对待的，是相互依赖、相互转化的。飞是已经实现的，是现实，是实有；伏是正在潜蓄的，是虚有，是可能。由飞可以作出判定，可以予以证实。由伏可以进行预定，可以逻辑推知；飞而潜蓄伏，以便终成将来之飞；伏而指向“飞”，以便确定此伏之不恒“伏”也。飞的实现即是现有一世之形成，而此世必含伏于其以前曾有之世。换言之，现在之“世”是过去之“世”的延续。而现在之世又必伏将来之世，则是将来之世，即含伏于现在之世。时间流程所呈现的过去、现在和未来，由飞伏的相互转化而成，故年、月、日、时亦可纳入其中。然而，将此用于筮占小术，则必流衍于蛊惑之中，即使京氏自己，亦深受其害而丧身。

在京房的占筮体例中，纳甲法亦占有极为重要的地位。所谓纳甲，即将十天干纳入八宫六十四卦，与卦爻相配。因天干以甲为首，举甲该十日，故称纳甲。京房说：

分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳六位、五行，光明四通，变易立节。（《京氏易传》卷下）

此即是说，乾纳甲壬，甲壬为二干，故将乾体分上下，其下体纳甲，上体纳壬。坤纳乙癸，亦将坤体分上下，下纳乙，上纳

癸。其他六卦依次为震纳庚，巽纳辛，坎纳戊，离纳己，艮纳丙，兑纳丁。这是就八宫之本位卦言，除本位卦外，其余五十六卦，则视为由八纯卦的内外卦相荡构成，其纳甲各从八纯卦的内外卦。如乾宫遁卦，艮下乾上，下体艮之纳甲从八纯艮之下体，上体乾则为本位卦之上体。剥卦，坤下艮上，下体坤之纳甲从八纯坤之下体，上体艮则从八纯艮之上体。举遁、剥二卦以例余卦。

京房何以如此纳法？陆绩在注《京氏易传》时曾予以疏解。他说：“乾坤二分，天地阴阳之本，故分甲乙壬癸，阴阳之终始。”这是说，乾坤是天地阴阳的根本。乾纳甲壬，坤纳乙癸，甲乙是阴阳之始，壬癸是阴阳之终，终终始始，始始终终，永无穷已。天地万物就在这阴阳之终始中，生生不息。陆绩又注云：“庚阳入震，辛阴入巽，戊阳入坎，己阴入离，丙阳入艮，丁阴入兑”。因用以纪历的十天干，奇者为阳，偶者为阴，故乾纳甲壬，坤纳乙癸，其余六卦则按乾坤生六子的顺序，凡属阳卦者纳阳干，凡属阴卦者纳阴干，震为阳卦，故庚阳入震，巽为阴卦，故辛阴入巽。其余四卦，以此类推。沈括曾说：纳甲之法，“可以推见天地生育之道”，“合自然者也。”（《梦溪笔谈》卷七）这完全是溢美之辞。其实，八卦纳十干是一难题，犹如六十四卦纳365又1/4日一般。京房的纳甲实是一种凑合，雅言之，是一种巧妙的安排。

值得注意的是，京房在纳干时对八卦的排序不同于八宫。八宫是按长、中、少的顺序，而纳干却按少、中、长的顺序，如将八卦分为两组即可一目了然。

{	(一) 阳卦	乾纳甲壬	艮纳丙	坎纳戊	震纳庚
	(二) 阴卦	坤纳乙癸	兑纳丁	离纳己	巽纳辛

况且，卦之纳甲不以爻论而以卦论。质言之，纳甲不依爻变为基础，而依上下体之卦变为基础（单位）。此种方法，几乎和帛书《周易》完全相同。由此亦可证明，帛书《周易》的卦序乃是适应筮占的需要，向术数方向发展的产物。

广义的纳甲法，包括纳地支、纳五行等，因五行是可以化为干支的。为出于行文的方便，只好分着说。京氏之纳支，亦始于八纯卦。具体言之，即乾六爻自下而上分别纳子、寅、辰、午、申、戌；震同于乾；坎六爻自下而上分别纳寅、辰、午、申、戌、子；艮六爻自下而上分别纳辰、午、申、戌、子、寅。此乃阳四卦纳支，谓之阳从子，左行。坤六爻的纳支自下而上分别为未、巳、卯、丑、亥、酉；兑纳支为巳、卯、丑、亥、酉、未；离纳支为卯、丑、亥、酉、未、巳；巽纳支为丑、亥、酉、未、巳、卯。此乃阴四卦纳支，谓之阴从午，右行。对此，京房曾予以申述。他说：“阴从午，阳从子，子午分行，子左行，午右行。”既然阳从子，阴从午，何以坤纳六支不自午始而自未始？对此，京氏未曾论说。而个中道理，《易纬乾凿度》的一段话，可能有助于我们对它的理解。彼云：“乾坤，阴阳之主也，阳始于亥，形于丑，乾位在西北，阳祖微据始也。阴始于巳，形于未，据正立位。故坤位在西南，阴之正也。”郑玄注云：“阴气始于巳，生于午，形于未。阴道卑顺，不敢据始以敌，故立于正形之位。”此正形之位即是未，故坤纳六支自未始。又，依十二地支序位论，奇位为阳支，偶位为阴支。午居奇位为阳支，故配四阳卦而不配阴卦。所谓子午分行，即阴阳分行，阳顺行，阴逆行，故称“子左行，午右行”。

在八宫六十四卦中，其纳支与纳干相同，即将此卦视为由八纯卦的内外卦相荡而成，其纳支皆从所由来之八纯的内外

卦。如，《京氏易传·晋》云：“翼宿从位降己酉金。”晋为乾宫游魂卦，上体为离，下体为坤，世爻为九四，九四之纳支同于离卦九四爻。《鼎》云：“奎宿从位降辛亥水。”鼎为离宫二世卦，上体为离，下体为巽，世居九二，九二之纳支同于巽卦九二爻。余卦例此。

纳甲说，《周易》经传无之。《蛊》之卦辞云：“先甲三日，后甲三日。”《巽》辞云“先庚三日，后庚三日”，以及《彖传》言及甲、庚之语，均非京氏纳甲义。《焦氏易林·家人之大壮》云：“六甲无子，己丧其戊。五丁不亲，庚失曾孙，癸走出门。”尚秉和说，此用纳甲（见《焦氏易詁》）。此詁甚确，但未详论。若以纳甲解之，其义昭然若揭。甲谓乾，君象。子，臣民。己谓离，日也。戊即坎，月也。丁谓兑，妻妾。庚即震，长子。癸谓坤，众也。这几句是说，国君没有臣民，就像太阳失去了月亮。后宫嫔妃不睦，继嗣断子绝孙，百姓四处逃亡，被迫离开家门。

《礼记·月令》《正义》引《易林》云：“震主庚子午，巽主辛丑未，坎主戊寅申，离主己卯酉，艮主丙辰戌，兑主丁巳亥。”（转引自惠栋《易汉学·京君明易上》）今本《易林》无此文。若果真出于焦氏，则京氏纳甲说本于其师焦氏，是有迹可寻的。至于《京氏易积算法》将纳甲、世应、游归、星宿、五行、六亲之说，归之于文王、周公（见《困学纪闻》）盖是京房的伪托，不足信。

纳甲说将十二月二十四节气与“六子”卦的卦爻结合起来，形成了不同于孟喜的卦气说，进一步强化了《周易》与历法的联系，对汉代的卦气理论有一定的发展和深化。东汉时期，一些易学大家也多用纳甲法疏解《周易》经传，足见其影响颇为可观。但是，纳甲的目的在于筮占，在于规范术数体例，不在于阐发《易》之微言大义，因此其学术价值不高。

三 五行及生克制化

从现存的汉代易学资料看，系统地论说易卦与五行关系的当属京房。京房将八卦与五行相配，进而探索其间的生克制化关系，使其建构的筮占体例显得十分庞大和复杂。据《京氏易传》，八卦与五行的搭配为：乾兑属金，坤艮属土，震巽属木，坎属水，离属火。此种配法当来自《说卦》。因六十四卦是八卦相重而成，故皆可与五行挂钩。京氏云：

阴阳运行，一寒一暑。五行互用，一吉一凶……吉凶之义，始于五行，终于八卦。（《京氏易传》卷下）

如豫卦，上震下坤，震属木，坤属土。京氏云：“上木下见土。”革卦，上兑下离，兑属金，离属火。京氏云：“上金下火。”兑卦，上兑下兑，兑属金。京氏云：“纯金用体。”

另外，《京氏易传》还将十二支与五行相配，即寅卯为木，巳午为火，申酉为金，亥子为水，丑辰未戌为土。如《乾传》云：“积算起己巳火至戊辰土。”《姤传》云：“积算起乙亥水至丙戌土。”等等。依照此种配法，六爻纳支实际上是纳五行，如乾卦自初爻至上爻依次为子水、寅木、辰土、午火、申金、戌土；未济卦自初爻至上爻依次为寅木、辰土、午火、酉金、未土、巳火。六十四卦皆可视为由五行构成，从而形成了卦爻的五行之象。基于此种网络系统，京房才得出了“吉凶之义，始于五行，终于八卦”，“八卦分阴阳六位、五行，光明四通”的结论。

由于八卦分阴阳六位，这样一来阴阳六位之间的关系，便

成了五行之间的关系。京房利用先秦以来特别是汉代十分盛行的关于五行之间生克制化的各种关系，予以整合使之条理化，用以建构以五行为轴心的象数占筮体系。他继承《淮南子》关于五行之间生克制化的思想，进一步深化了刑、冲、破、败和旺、相、合、生的观念，以推断吉凶祸福，解说阴阳灾异。他说：

（见）于六十四卦，遇王（旺）则吉，废则凶，冲则破，刑则败，死则危，生则荣。（《京氏易传》卷下）

关于五行生克，京房承袭先秦以来的传统观念，即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木的五行相生义，以及水胜火，火胜金，金胜木，木胜土，土胜水的五行相胜义。不过，京氏把它搬入八宫六十四卦，运用于卦之上下体以及爻与爻所属地支之间的相生或相克。而地支的相生相克，归根到底还是由地支所属的五行之生克决定的。京氏云：“六爻交通，至于六卦阴阳，相资相返，相克相生。”（《京氏易传·晋》）这里所谓的相克相生即是此意。事物总是处在既对立又统一的关系中，对立表现为相反、相克，统一则表现为相资、相生，所谓生克制化，首尾一统。

除五行生克外，京房还论述了五行之间冲、刑与合化的问题。冲即冲击、冲突。《说文》段注：“冲，向也，突也。”向即相向，就方位言，含有相反，对立之意；就质性言，含有克伐，相灭之意。京氏云：“建子阳生，建午阴生，二气相冲，吉凶明矣。”（《京氏易传》卷下）所谓二气相冲指阴阳相冲，谓质性，所谓子午相冲指对冲，谓方位。《京氏易传·无妄》云：“上金下木，二

象相冲。”无妄，上乾下震，乾为金，震为木，无论从质性还是从方位，金与木皆相对，故言二象相冲。京房将这种相冲观念运用于地支中，十二地支亦存在着相冲关系，如子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌、巳亥，总称六冲。冲往往蕴含克，但不等于克。如冲中带克必致危亡，冲中带合则会绝处逢生。根据六冲的理论，八宫中的八纯卦，其上下体所纳地支皆相冲，即初与四、二与五、三与上。从乾卦纳支看，初纳子，四纳午，子午相冲；二纳寅，五纳申，寅申相冲；三纳辰，上纳戌，辰戌相冲。此可谓立于地之下则冲于天之下，立于地之中则冲于天之中，立于地之上则冲于天之上。除八纯卦外，还有坤宫的大壮，巽宫的无妄，亦为上下体之纳支两两相冲之卦，故一般筮书称此十卦为“六冲卦”。

京氏云：“冲则破，刑则败。”所谓刑，指刑害、刑杀，亦有制义。《荀子·臣道》“刑，制也。”《京氏易传·未济》云：“水火二相，坎离相纳，受性本异，立位见隔，睽于上下，吉凶生也。受刑见害，气不合也。”未济为离宫三世卦，上离处午位，下坎处子位，子午相冲。水火不容，禀性相异，火炎上又居上体，水润下又居下体，故称“立位见隔，睽于上下”。就《未济》六爻纳支看，自初至上依次为寅、辰、午、酉、未、巳。初爻寅与上爻巳相刑，辰、午、酉自刑，故言：“受刑见害。”又如《咸传》云：“吉凶随爻受气，出则吉，刑则凶。”咸为兑宫三世卦，上体为兑金，下体为艮土，土金生合。但从六爻纳支看，自初自上依次为，初辰、二午、三申、四亥、五酉、上未。三爻申与四爻亥相害，而且六爻中午、酉、亥与建候午、酉、亥自相刑。咸之建候“始戊午至癸亥”，即午、未、申、酉、戌、亥。其中午与午、酉与酉、亥与亥自刑。一般筮书将子刑卯、卯刑子，寅刑巳、巳刑申，丑刑戌、

戌刑未，称作“三刑”，而辰午酉亥四位自刑。

在五行中还有一种与“刑”“冲”相反的关系，京房称之为“合化”。《京氏易传·家人》云：“火木分形，阴阳得位，内外相资，二气相合”。《家人》上巽下离，巽为木，离为火，木生火，故称“内外相资，二气相合”。《咸传》云：“土上见金，母子气合。”《咸》上兑下艮，兑为金，艮为土，故称“土上见金”。土为金母，金为土子，土生金，故称“母子气合”。由此可知，凡五行中的二者呈现为相生关系的即可成合，此可名为“生合”。

《京氏易传·鼎》云：“火居木上，二气交合。”《鼎》上离下巽，离为火，巽为木，木生火。又《鼎》二五两爻，二被阳居，五被阴居，阴当居二，阳当居五，而今阳在二，阴在五，阳升阴降，故“二气交合”。此“合”既蕴涵相生义，又蕴涵交感义。《泰传》云：“金土二气交合。”《泰》上坤下乾，坤为土，乾为金，土生金，母子气合。又乾气在下，坤气在上，二气交感。京氏名此类为“交合”。

《京氏易传·益》云：“阴阳二木合。”《益》上体为巽，下体为震，巽阴木，震阳木，五行同类，故称“阴阳二木合。”凡五行同类而合者，可名曰“比合”。比者，比肩也。《京氏易传·蹇》云：“土上见水，柔而和，此五行相推二气合。”《蹇》上坎下艮，坎水在上，艮土在下，故称土上见水。蹇属兑宫，兑为金，金生水，土生金，水土同居兑金宫，故言“五行相推二气合”。《睽传》云：“金火二运合土宫。”《睽》上离下兑，离为火，兑为金，二者本相克，但因同居艮宫，艮土生兑金，而离火又生艮土，故亦成合。凡某卦之上下体与宫卦呈现相生关系且同居一宫而合者，可名为“宫合”。

可以发现，京氏所言之合，乃就卦之上下体论，而未涉及六爻纳支的合化问题。后世所传的纳甲筮法多言合化，盖源于京氏。一般筮书中关于十二支的合化问题，规约如下：子丑合化土，寅亥合化木，卯戌合化火，辰酉合化金，巳申合化水，午未合化土。此称为“六合”，凡卦中出现地支六合者，称“六合卦”。另外尚有地支三合、地支半合，合而化之，合而不化等，情形十分繁琐复杂，因其纯属占筮数术，故不赘述。

京房在论述五行的各种关系的同时还运用了五行态势说。所谓五行态势也就是五行在不同的节令所呈现的不同样态。譬如，同样是木，但在不同的季节其态势即不同，不同的态势就会产生不同的作用。所以《京氏易传·履》云：“休、旺、相、破，资益可定吉凶也。”《履》上乾下兑，乾兑均属金，为艮宫五世卦，艮为土，土生金。金旺于秋，相于四季，休于冬，败（破）于春，死于夏。故言“资益可定吉凶”，即根据不同的时令以断定其吉凶休咎。《益传》云：“四时运转六位，交分休、废、旺、生。”此以爻论而不以卦论，“四时运转六位”即四时在六位中运转，因此六位所纳地支可根据所处时令，以区分其休、废、旺、相（生）之态势。

《淮南子·地形训》对五行相胜及旺相休囚曾予论述。彼云：“木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。”“木壮，水老，火生，金囚，土死。火壮，木老，土生，水囚，金死。土壮，火老，金生，木囚，水死。金壮，土老，水生，火囚，木死。水壮，金老，木生，土囚，火死。”壮，即盛壮，又称旺。老则息止，故又称休。生即生扶，故又称相，相助、佐助也。囚，拘也，谓禁锢之而制止其所为。死，渐也，渐者尽也，谓精气消尽也。京房的五行

态势说即来源于《淮南子》，只是在称谓上略有改动。谓壮曰旺，老曰休，生曰相。现将五行在一年四季中所呈现的不同态势，列表示之如下：

样 态 五行 时令	木	火	土	金	水
春	旺	相	死	囚	休
夏	休	旺	相	死	囚
秋	死	囚	休	旺	相
冬	相	死	囚	休	旺
四季	囚	休	旺	相	死

五行在四季中所呈现的不同样态，乃由时令所表示的五行生克决定的。当令者旺，令生者相，生令者休，克令者囚，令克者死。

五行不仅在四季中可以呈现出不同的样态，而且于一年十二月中亦可呈现出不同的态势，即生、旺、死、绝等。京氏云：

寅中有生火，亥中有生木，巳中有生金，申中有生水。

丑中有死金，戌中有死火，未中有死木，辰中有死水，土兼于中。（《京氏易传》卷下）

所谓“寅中有生火”云云，即火长生于寅，木长生于亥，金长生

于巳，水长生于申。所谓“丑中有死金”云云，即丑为金之墓，戌为火之墓，未为木之墓，辰为水之墓。

京房的这一观点亦来于《淮南子》。《天文训》云：“木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也；火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也；土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也；金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也；水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。”因土由火生，故土生于午，壮于戌，而死于寅。此与后世流传的“五行寄生十二月支”略有区别。

将五行及生克制化之理予以推衍，京房又提出了卦纳六亲说。所谓卦纳六亲即将六亲名义配入卦之六爻，以示六爻之间所呈现的生克制化关系。京氏以八宫之本位卦所属五行为“体”，以宫内八卦六爻地支所化五行为“用”，通过“体”与“用”的生克比和，以确定爻与爻之间的关系。京房说：

八卦鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻，福德为宝爻，同气为专爻。（《京氏易传》卷下）

京氏此说，源于《淮南子·天文训》。《天文训》云：“子生母曰义，母生子曰保，子母相得曰专，母胜子曰制，子胜母曰困。以胜击杀，胜而无报；以专从事，（专）而有功；以义行理，名立而不堕；以保畜养，万物繁昌；以困举事，破灭死亡。”《天文训》所讲的“义”、“保”、“专”、“制”、“困”，是用以名日的。因古人以干支纪日，干为母，支为子，将干支化为五行，天干所化五行便是母，而地支所化五行便是子。所谓“子生母曰义”，即地支所化五行生天干所化五行名曰“义日”，可简化为支生干曰

“义”曰。“母生子曰保”，即干生支曰“保曰”。“子母相得曰专”，即干支的五行同类曰“专曰”。胜即克，干克支曰“制曰”，支克干曰“困曰”。《淮南子》的作者认为，用“制曰”攻取杀伐，可以获取胜利而不会遭受报复；用“专曰”处理事物，用心专一而会成功，等等。京房把“用”克“体”称作官鬼为系爻，“体”克“用”称作妻财为制爻，“用”生“体”称作天地（父母）为义爻，“体”生“用”为福德（子孙），为宝爻。“体”“用”同气（同类）为兄弟、为专爻。很清楚，京氏这儿是将《淮南子》用以名日的“义”、“保”、“专”、“制”、“困”用以名爻，且改“保”为“宝”，改“困”为“系”。因“保”与“宝”可互训，而“困”则有系义。

《京氏易传·乾》云：

水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，
火来四上嫌相敌，金入金乡木渐微。

陆绩注云：“甲子水是乾之子孙，甲寅木是乾之财，甲辰土是乾之父母，壬午火是乾之官鬼，壬申金同位伤木。”乾为乾宫本位卦，五行属金，乾初爻纳子水，金生水为福德即子孙；二爻纳寅木，金克木为财；三爻纳辰土，土生金为父母；四爻纳午火，火克金为官鬼；五爻纳申金，申金与乾金同气为兄弟。京氏没有言上爻，上爻纳戌土，土生金为父母。按照同样方法，八宫六十四卦皆可配以六亲，故京氏举乾以例余卦。

京房关于五行及其生克制化的理论，目的在于一方面与《周易》象数相配，以便从象数的视角注释《周易》，使之进一步象数化；另一方面则是运用这种理论与时序相配，以便解释阴

阳灾异、推断吉凶祸福。前者对嗣后象数易学的深化和发展起了一定的推动作用，故司马迁说：“易著天地阴阳四时五行，故长于变。”（《史记·太史公自序》）后者则对占筮体例的规范化及其可操作性提供了方便，如京氏所云：“乾起巳，坤起亥，震起午，巽起辰。坎起子，离起丑，艮起寅，兑起（酉）。（见）于六十四卦，遇旺则吉，废则凶，冲则破，刑则败，死则危，生则荣。”（《京氏易传》卷下）京房纳五行入《易》，从易学的发展而言，不仅完善了筮法体系，同时对东汉及以后的象数易学亦有重要的启迪作用，但更重要的则是京氏易学由此入于 祥，成为汉代神学经学的组成部分。

四 京房的卦气说

卦气说是汉易的理论支柱，也是汉易之价值所在。西汉中期是卦气说的创制时期，易学家在对当时易学、哲学和天文历法所取得的成果进行总结与整合之后，极力寻找易学与宇宙论和天文历法的结合点，并以此为基础建构适应当时社会需要的卦气理论。一般认为，卦气说始自孟、焦，孟、焦之后京房继起，他吸取了孟、焦的卦气说并加以修正和补充，形成了独具特色的京氏卦气理论。但京房力图把一切均纳入八宫六十四卦，因此他的卦气说也显得十分庞杂，甚至有相互抵牾之处。

（一）建候与世月

京房认为，八宫六十四卦，每卦六爻每爻主一月，是则每卦主六个月，对此京房称之为“建”或“候建”。《京氏易传·明夷》云：“建起六四癸巳至戊戌。”明夷为坎宫游魂卦，世爻为六

四，“建起六四”是说从世爻六四起主癸巳，依次为六五主甲午，上六主乙未，初九主丙申，六二主丁酉，九三主戊戌。因一月有两节气，六四建癸巳，当四月立夏、小满两节气；六五建甲午，当五月芒种、夏至两节气；上六主乙未，当六月小暑、大暑两节气；初九建丙申，当七月立秋、处暑两节气；六二建丁酉，当八月白露、秋分两节气；九三建戊戌，当九月寒露、霜降两节气。《遁传》云：“建辛未至丙子。”陆绩注曰：“从六月至十一月也。”这是说，遁为乾宫二世卦，其候建为六二主辛未，九三主壬申，九四主癸酉，九五主甲戌，上九主乙亥，初六建丙子。未为六月，子为十一月，故陆氏曰：“从六月至十一月。”由此乃知《乾传》云“建子起潜龙，建巳至极主亢位”是由世爻起而非自“潜龙勿用”的初爻起。乾卦世爻在宗庙，故上九建甲子，初九建乙丑，直至九五建己巳。巳月为阳极之位，故称“建巳至极主亢位”。在京房看来，卦之建候，实际上是气之成象立体的过程。建始一辰为受气，中历四辰为积气，最后一辰为成象立体。京氏于《既济传》云：“建丙戌至辛卯，卦气分节气，始丙戌受气，至辛成正象。”（《京氏易传》卷上）这是说，既济卦之建候自九三丙戌开始受气，历经亥、子、丑、寅四个月的积气，至六二辛卯则气积成一完整卦体之象。因一爻主一月，故一月有一节一气，六爻则为十二节气。据考京房的建候与孟喜的卦气有所不同，但亦有相一致之处。如乾宫的姤、遁、否、观、剥五卦之建候，皆以卦气所值之月起始，按消卦之序直至剥卦建戌为止；而坤宫的复、临、泰、大壮、夬五卦之建候，则以其所值之月为终，如复初九建乙未始至上六建庚子终，临六二建丙申始至初六建辛丑终等等。

需要明确的是，京房的八卦建候说与其纳支说不同。纳

支说为阳卦纳阳支，阴卦纳阴支，如乾纳子午，坎纳寅申，艮纳辰戌，震纳同乾；坤纳未丑，兑纳巳亥，离纳卯酉，巽纳丑未。而在建候中，其纳支则是自世爻起依地支顺序阴阳杂取，其规律为乾震世爻同建子，坎艮世爻同建寅，坤巽世爻同建午，离兑世爻同建申。这就是京房的建候说。

“世月”即世卦起月例，又称“世建”。由于它基于世爻所建之月，故称“世月”、“世建”或世卦起月例。胡一桂说：“一世卦阴主五月，一阴在午也；阳主十一月，一阳在子也。二世卦阴主六月，二阴在未也；阳主十二月，二阳在丑也。三世卦阴主七月，三阴在申也；阳主正月，三阳在寅也。四世卦阴主八月，四阴在酉也；阳主二月，四阳在卯也。五世卦阴主九月，五阴在戌也；阳主三月，五阳在辰也。八纯上世阴主十月，六阴在亥也；阳主四月，六阳在巳也。游魂四世所主与四世卦同；归魂三世所主与三世卦同。”（《易学启蒙翼传》）由胡氏的概括可知，京氏的起月例实来自孟喜的消息卦说。据十二消息卦，自复䷗至乾䷀为阳长阴消，复䷗一阳生为十一月建子，故称“一阳在子也”；临䷒二阳生为十二月建丑，故称“二阳在丑也”；以至于乾䷀纯阳之卦为四月建巳，故称“六阳在巳也”。自姤䷫至坤䷁为阴长阳消，姤䷫一阴生为五月建午，故称“一阴在午也”；遁䷠二阴生为六月建未，故称“二阴在未也”；以至于坤䷁纯阴之卦为十月建亥，故称“六阴在亥也”。由此可见，八宫六十四卦只有乾、坤两宫中的十二消息卦所主之月，与其原来所值之月相同，其余五十二卦则各按世爻的或阴或阳，分别从十二消息卦所主之月。换言之，凡世爻为阴爻者，其所主之月同于该世为阴爻的消息卦；凡世爻为阳爻者，其所主之月同于该世为阳爻的消息卦。如震宫一世豫、离宫一世

旅、兑宫一世困，世爻在初为阴爻，其世月与乾宫一世消息卦姤所主之月同。坎宫一世节、艮宫一世贲、巽宫一世小畜，世爻在初为阳爻，其世月与坤宫一世消息卦复所主之月同。其余诸世（游魂同四世、归魂同三世）之卦，均例此。

不过，对京氏的世月说必须注意两个问题：一为，上面所引胡氏说的阴阳，是指世爻为阴爻或阳爻而言，而不是指阴卦或阳卦，亦非指八宫卦属阴或属阳。二为，京氏世月说与其建候说不等同，建候说以一卦主六个月，六十四卦主三十二年，循环往复。世月说则指八宫六十四卦每卦世爻处于一年十二月中的某一月。如乾卦，按建候为起上九甲子十一月，按世月则上九为建巳四月。干宝注《易》曾用世月例，如其注蒙云：“蒙者，离宫阴也，世在四，八月之时。”（李鼎祚《周易集解》）蒙为离宫四世卦，世爻为阴，按世月之例，四世阴爻主八月酉。可见，京氏的世月说对后世是有一定影响的。

（二）京氏积算说

积算说是京房的创造。其机理以建候的末位干支为起点，每爻配一干支则轮换配十次即一旬，六爻共轮配六十次为一甲子。如《京氏易传·乾》云：“积算起己巳火，至戊辰土，周而复始。”陆绩注曰：“吉凶之兆，积年起月，积日起时，积时起卦入本宫。”乾为乾宫本位卦，世在宗庙建甲子，至九五建己巳止。积算则从己巳起，到戊辰止，从己巳到戊辰正好六十为一周即一甲子。若以时辰计算，每爻十时辰，六爻则为六十时辰，合五日，五日为一节候。若以日计算，每爻主十日，六爻主六十日，合两个月，计十二候。若以月计算，每爻主十月，六爻则为六十月，合五年。若以年计算，每爻主十年，六爻则主六十年，为一甲子。现将乾卦的积算

列表如下：

乾卦积算干支起止表

<div>建算 爻位</div>	建候	积 算
上爻	甲子	庚午、丙子、壬午、戊子、甲午、庚子、丙午、壬子、戊午、甲子
五爻	己巳	起己巳、乙亥、辛巳、丁亥、癸巳、己亥、乙巳、辛亥、丁巳、癸亥
四爻	戊辰	甲戌、庚辰、丙戌、壬辰、戊戌、甲辰、庚戌、丙辰、壬戌、戊辰终
三爻	丁卯	癸酉、己卯、乙酉、辛卯、丁酉、癸卯、己酉、乙卯、辛酉、丁卯
二爻	丙寅	壬申、戊寅、甲申、庚寅、丙申、壬寅、戊申、甲寅、庚申、丙寅
初爻	乙丑	辛未、丁丑、己丑、乙未、辛丑、癸丑、己未、乙丑

从八宫来看京氏积算，同宫中卦与卦之间是有一定规律可循的。如乾宫诸卦：

- 姤，积算起乙亥水至丙戌土。
- 遁，积算起丙子水至乙亥水。
- 否，积算起丁丑土至丙子水。
- 观，积算起戊寅木至丁丑土。
- 剥，积算起己卯木至戊寅木。

晋，积算起甲申金至癸未土。

大有，积算起癸未土至壬午火。

可见，一世姤起于乙亥而二世遁止于乙亥，二世遁起于丙子而三世否则止于丙子，此为前一世之起为后一世所止。游魂晋止于癸未而归魂大有起于癸未，此为游魂所止乃归魂所起。其余诸宫皆例此。

京氏的积算说，将六十干支纳入一卦之中，循环往复于六爻，以定年月日时节候运气，目的是配合阴阳五行，推断吉凶祸福，考察灾变休咎，完善其筮占体例，这对易学的发展及其理论的深化并无多大价值。

（三）六日七分法

孟喜创制的六日七分法，焦、京皆从其说，但京房不完全同于孟氏，他的六日七分法对孟说有所变通。孟喜是以除去四正卦之外的六十卦与一年三百六十五又四分之一日相配，每卦主六日七分。而京房则是以六十四卦与一年日数相配，其配法僧一行在《卦议》中有所说明。《卦议》云：

京氏又以卦爻配期之日，坎、离、震、兑，其用事自分、至之首，皆得八十分之七十三；颐、晋、井、大畜，皆五日十四分；余皆六日七分。（《新唐书》卷二七引）

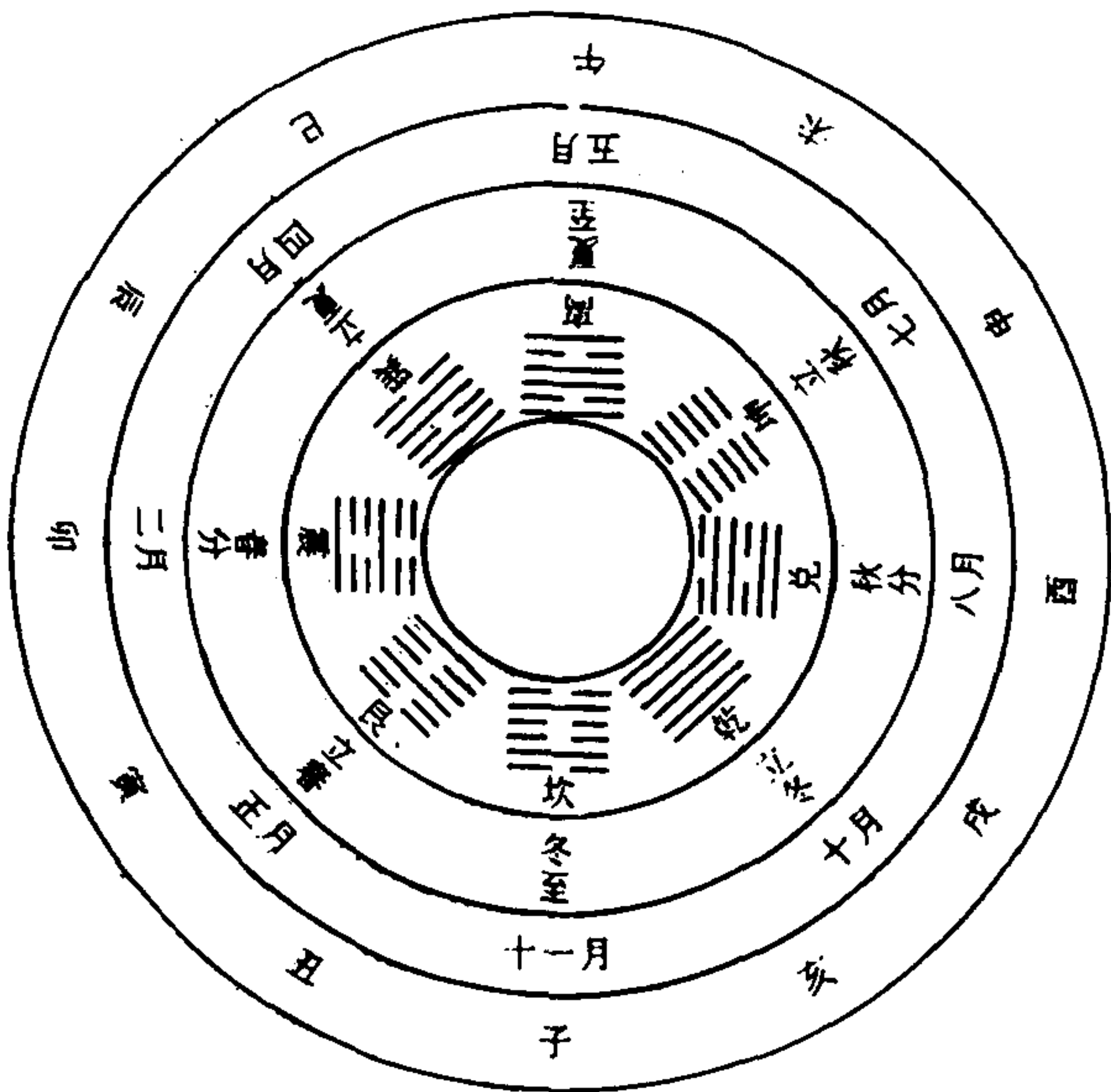
这是说，京房在孟喜的六日七分法之基础上，将二至二分的前一卦即冬至的前一卦颐、夏至的前一卦井、春分的前一卦晋、秋分的前一卦大畜，分别从其所主的六日七分中减去七十三分，则四卦各剩五日十四分，然后再将由这四卦中

所减去的七十三分，分别以坎、震、离、兑四正卦主之，其余诸卦仍主六日七分。换言之，坎、震、离、兑四卦各主七十三分，颐、晋、井、大畜四卦各主五日十四分，其余五十六卦则各主六日七分。

对京房如此修正孟喜的六日七分法，僧一行曾有过解释和评论。他说：“京氏减七十三分，为四正之候，其说不经，欲附会《纬》文‘七日来复’而已。”（《新唐书》卷二七引《卦议》）一行所谓“欲附会《纬》文”指其附会《纬书》。《纬书》中的《易纬》曾以复加坎等于七日以诠释《易经》的“七日来复”。如《易纬·稽览图》曰：“四时卦，十一辰余而从。坎常以冬至日始效，复生坎七日……消息及四时卦，各尽其日。”四时卦即坎、震、离、兑四正卦，卦主七十三分，约合十又百分之九十五时辰，几于十一时辰，故称“十一辰余而从”。坎为北方卦，其初爻配十一月冬至，所谓“坎常以冬至日始效”。复为消息卦，亦配十一月冬至。坎主七十三分，复主六日七分，二者之和为七日，故《经》云“七日来复”。其实，《纬书》产生于哀、平之世，晚于京房。因此并非京氏附会《易纬》，而是《易纬》借京氏之说，对“七日来复”以正之。

京房独具特色的六日七分法，第一次明确地将四正、四维卦与一年十二月完整的加以配合，即坎当十一月冬至用事，震当二月春分用事，离当五月夏至用事，兑当八月秋分用事。其他四卦则为，乾当十月主立冬，坤当七月主立秋，艮当正月主立春，巽当四月主立夏。按京氏“龙德十一月在子，在坎卦，左行；虎刑五月午，在离卦，右行”（《京氏易传》卷下）的说法，制一卦气图如下：

此说源于《说卦》中的八卦方位，也是对孟喜四正卦主四



时说的的发展。所谓子左行，即从子左行到午，为阳息的过程；午右行，即自午右行迄子，为阴长的过程。因艮有终始之义，故当强调其“终”时，艮位在丑；当强调其“始”时，艮位则在寅。

（四）子午分时说

孟喜以坎、震、离、兑四正卦二十四爻主一年二十四节气，京氏不同于孟喜，提出以坎、巽、震、兑、艮、离六卦配二十四节气说。京房云：

吉凶之道，子午分时。立春正月节在寅，坎卦初六，立秋同用。雨水正月中在丑，巽卦初六，处暑同用。惊蛰二月节在子，震卦初九，白露同用。春分二月中在亥，兑卦九四，秋分同用。清明三月节在戌，艮卦六四，寒露同用。谷雨

三月中在酉，离卦九四，霜降同用。立夏四月节在申，坎卦六四，立冬同用。小满四月中在未，巽卦六四，小雪同用。芒种五月节在午，乾宫（当为震宫）九四，大雪同用。夏至五月中在巳，兑宫初九，冬至同用。小暑六月节在辰，艮宫初六，小寒同用。大暑六月中在卯，离宫初九，大寒同用。

京氏的“子午分时”说，根据阴阳二气的消息盈虚，前半年从正月节立春开始到六月中大暑为止，历六个月为太阳用事，按消息卦则自泰至遁；后半年从七月节立秋开始到十二月中大寒为止，历六个月为太阴用事，按消息卦则自否至临。京氏此说，前半年和后半年的节气相互对应，且由某卦的同一爻主之。如，立春与立秋对应，坎初六主之；立夏与立冬对应，坎六四主之。又如，夏至与冬至对应，兑初九主之；春分与秋分对应，兑九四主之。一爻主两个节气，此即所谓“同用”。京氏此说，不用周正建子，而用三统历建寅，从寅到未乃阳气兴盛的过程，从申到丑乃阴气兴盛的过程。子谓坎，午谓离，所谓“子午分时”，亦即坎离分时。从坎之初爻立春到离之初爻大暑为上半年，再从坎之初爻立秋到离之初爻大寒为下半年。京氏的此种卦气说，以六子卦配二十四节气，而不用乾坤，盖因乾坤为父母卦是阴阳之本，也是二十四节气的根本。六子卦配节气，或取初爻，或取四爻，初爻者内卦之始，四爻者外卦之始，盖取其“开始”之义。京房说：“乾坤者，阴阳之根本；坎离者，阴阳之性命。……运机布度，其气转易。”（《京氏易传》卷下）此即是京房以“坎离（即子午）分时”配节气的根据。总之，京房的卦气说显得比较庞杂，他的别出心裁往往表现为牵强附会，甚至是削足适履地强行搭配，如其“六日七分法”、“子午

分时说”等。王夫子在评论京氏易时说：“《易》可以该律，律不可以尽《易》。犹《易》可以衍历，历不可以限《易》。盖历者象数已然之迹，而非阴阳往来之神也。故一行智而京房迷矣。”（《周易外传·系辞上传第四章》）可谓一语破的。

五 《京氏易传》的阴阳学

大凡建立某种学说，必有其学理的根据。京房提出的八宫卦序、世应、飞伏、纳甲、五行、卦气等，就筮法说，是京氏对《周易》占筮体例的诠释与理解；就学理言，则是对《十翼》中阴阳思想的推阐与发挥。

（一）乾坤者阴阳之根本

京房云：“乾坤者，阴阳之根本；坎离者，阴阳之性命。”（《京氏易传》卷下）就卦象言，乾为天，坤为地，乾坤即天地。太极之道，判为阴阳，轻清者上为天，重浊者凝为地。故《系辞》曰：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”《京氏易传》发挥说：“乾，纯阳用事。”造化分乎有无，六位纯阳，阴象在中。“坤，纯阴用事。”阴中有阳，气积万象。故京氏云：

阴阳二气，天地相接，人事吉凶，见乎其象，六位适变，八卦分焉。阴虽虚，纳于阳位称实，升降反复，不能久处，千变万化，故称乎易。易者，变也。（《京氏易传》卷下）

这是说，阴阳二气，阳入阴，阴入阳，“新新不停，生生相续”，这就叫做易，易即是变化。所谓变化，即是阴阳变易。阴

阳二气，交互不停，故曰生生之谓易。阴阳相荡，二气交互，阳入阴则为坎，阴入阳则为离。坎为阴中阳，离为阳中阴。阴阳变易，相争相合，升降进退，消息盈虚，这即是易。《系辞》曰：“乾坤，其易之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣；乾坤毁，则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣。”此所谓易，即阴阳二气的千变万化。乾坤，乃是阴阳的精蕴；乾坤分立，阴阳即蕴涵其中了；乾坤毁灭了，就不会有阴阳二气的变化；没有阴阳二气的变化，乾坤之体及其化育之道几乎就要止息了。可见，京氏的“乾坤者阴阳之根本”命题，不仅完全契合《易大传》之本义，而且直接明确，使人易于理解。

我们再看京房对坎离的诠释。其于《坎传》云：“积阴以阳处中，柔顺不能履重刚之俭故以克，克柔而履险而曰阳。”（《京氏易传》卷上）这是说，坎乃乾之二五克坤之二五而成，因坤柔顺不能践行重刚之险，故以阳克之。阳克阴，即阴变阳。坎为北方之卦，坎起子，配冬至十一月中，阳气始生。物贵始生，无生则无性，亦无命。其于《离传》云：“本于纯阳，阴气贯中；稟于刚健，见乎文明。……是以体离为日、为火。始于阳象而假以阴气，纯用刚健不能明照，故以阴气入阳，柔于刚健不能顺柔，中虚见火象也。”（《京氏易传》卷中）这是说，离乃坤二五入乾之二五而成，故称离卦本于纯阳。因离为阳中阴，稟于刚健为文明之象，但纯用刚健不能照明，反而因暴热而焦物，故以阴气入阳，使阳刚之气趋于柔顺，方能发光照物如日、如火。又，离为南方之卦，离起午，配夏至五月中，阴气始生。在京房看来，纯阳之体无阴的一面，或纯阴之体无阳的一面，则不能生生相续，新新不停，似乎作者已猜测到阴阳之间的相推、相荡、相争、相合，是万事万物运动、变化、发展的源泉，故云：“坎

离者，阴阳之性命。”

（二）一阴一阳之谓道

《系辞》曰：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”易以道阴阳，然而阴阳与“一阴一阳”不同。阴阳指气而言，而就易学范畴说则指卦爻的性质；一阴一阳指道（规律）而言，属哲学范畴或谓对阴阳的哲学升华。阴阳不是道，一阴一阳才是道。阴阳交荡，赢缩转化，阴转为阳，阳转为阴，此谓“一阴一阳之谓道”。京氏云：

阴阳之体。不可执一为定象。于八卦，阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显。故《系》云“一阴一阳之谓道”。（《京氏易传》卷上）

京房对《易大传》“一阴一阳之谓道”的理解和发挥是契合《易传》本义的。他发挥《易大传》的思想，提出了“阴阳交互”、“阴阳相荡”、“阴阳交争”、“阴阳相合”、“阴阳升降”、“阴阳消长”等阴阳二气变化的形式，深化了阴阳变易的观念，丰富了“一阴一阳之谓道”的内容。如《震传》云：“分阴阳交互用事。属于木德，取象为雷，出自东方。震有声，故曰雷。雷能惊于万物，为发生之始，故取东也。为动之主，为生之本。《易系》云‘帝出乎震’。……阴阳交互，阳为阴，阴为阳，阴阳二气，荡而为象。”（《京氏易传》卷上）这是说，震为阴阳交错用事，位于东方，属木，配春，为雷，故为动之主，为生之本。此本《说卦》。所谓“阴阳交互，阳为阴，阴为阳”，是说阴阳二气，相互推移，相互激荡，由爻变而见卦变，此即阴阳二气荡而为象。其《损传》云：“阴阳相荡，位不居，六爻有吉凶。四时变更，不可执一

以为规。”（《京氏易传》卷上）这是说，爻象所居之位，变动不居，或阴或阳，阴阳迭更，如同四时更变一样，或春或夏，或秋或冬，随时而变，不可执一为定规。

总之，京房认为，阴阳相资，二气相交则生物。反之，阴阳相背，二气不交，则物无以生。如《井传》云：“阴阳通变不可革者，井也。……阴生阳消，阳生阴灭，二气交互，万物生焉。”而其《讼传》则云：“生生不绝之谓道。天与水违曰讼。……天下见水，阴阳相背，二气不交，物何由生？”（《京氏易传》卷中）“天与水违曰讼”，陆绩注云：“天道西行，水东流，其路背也。外象乾，西北方之卦；内坎水，正北方之卦，其流东也。二气不交曰讼。”足见，阴阳二气，通变周流，相反且相成，相克又相生。

值得特别指出的是，京房在其《易传》中比较深刻地阐述了阴阳转化（阴阳运转）的思想并提出了“至极则反”的命题。他说：

升者进也。自下升高，以至于极，至极而反。（《京氏易传卷上·升卦传》）

又说：

阴阳代位，至极则反。（《井卦传》）

阴阳相荡，至极则反。（《大过传》）

壮不可极，极则败。物不可极，极则反。（《京氏易传卷中·大壮传》）

大壮卦，乾下震上。乾健震动，动而健。阳长阴消，阳胜

阴而为壮，壮极则败。故云“物不可极，极则反”。阴阳二气既对立又统一，二者互为消长，阳息则阴消，阴长则阳消。“阴阳运动，适当何爻，或阴或阳，或柔或刚，升降六位，非取一也。”（《京氏易传卷中·归妹传》）犹如四时更迭，随运而迁，不可执一为定体。阴极则阳来，阳极则阴生，阴阳相成，万物以生。故京房云：“阳消阴长，无专于败。《系》云：能消者息，必专者败。”（《京氏易传卷上·遁卦传》）阴阳二气互为消长，阳长则阴消，阴长则阳退。消息盈虚，往来反复。如果只专于一面，有阳而无阴，或有阴而无阳，就会不生不长，犹如只能消而不能息，或只能息而不能消，其结果必败一样。以上是京氏从阴阳二气相反且相成、相灭亦相生的角度对《易大传》“一阴一阳之谓道”的阐释和发挥。

（三）阴阳之数与万物之情

《周易》筮法自其产生起，即与“象”和“数”结下了不解之缘，因此易学家不仅把“象”作为研究的重点，而且也十分关注“易数”问题。尤其是汉代的象数易学，在这方面显得更为突出。京房在《京氏易传》中即对易数问题作了详尽的推阐。他说：

六十四卦，配三百八十四爻，序一万一千五百二十策，定天地万物之情状。故吉凶之气顺六爻上下，次之八九六七之数，内外承乘之象。故曰兼三才而两之。孔子曰：阳三阴四，位之正也。三者东方之数，东方日之所出，又圆者径一而开三也。四者西方之数，西方日之所入，又方者径一而取四也。言日月终天之道。故易卦六十四，分上下，象阴阳也。（《京氏易传》卷下）

八卦重为六十四卦，配为三百八十四爻，序为一万一千五百二十策，当万物之数，由此即可贞定天地万物之情状。彰显幽隐的道理，玉成令德美行，应对天道人事，佑助神化之功，可谓“天下之能事毕矣”。

由于《周易》体现了事物的阴阳之象和阴阳之数，故能类万物之情。关于阴阳之数，京氏依托孔子之口，论述了“奇偶之数，取之于乾坤”的道理。京房认为“阳三阴四”，因为日出东方，而天体是圆的，圆乃径一而周三，故称天数为阳三。日入西方，即没入地下，而大地是方的，方乃径一而围四，故称地数为阴四。天道左旋即由东向西，故三为东方之数；地道右迁即由西向东，故四为西方之数。此天三地四之数，左旋右旋之机，亦是日月运行的轨道，故云“日月终天之道”。

《周易》六十四卦，分为经上、经下。上经三十卦，下经三十四卦。在京房看来，三十舍十而为三，三十四舍三十而为四，则上径三十卦为阳三，下径三十四卦为阴四，故云“易卦六十四，分上下，象阴阳也。”《京氏易传》又云：“初为阳，二为阴，三为阳，四为阴，五为阳，六为阴。一三五七九，阳之数；二四六八十，阴之数。”（《京氏易传》卷下）这是说，一卦六爻，初、三、五爻为阳位，二、四、六爻为阴位。阴为虚，阳为实。故阴爻纳于阳位称实，此为虚而实；阳爻纳于阴位称虚，此为实而虚。京氏还对天地之数的阴阳属性作了区分，即奇数为阳，偶数为阴。此是对《系辞》“太衍之数”章和“天地之数”章的推衍。《系辞》云：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天

九，地十。

天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。

天数一三五七九为阳数，地数二四六八十为阴数，天地之数互相匹配而有奇偶、阴阳、五行、方位、时序的多种和谐，此即是《周易》之所以能够成变化而通神明的原因所在。而按京氏之意，“奇偶之数，取之于乾坤”。即是说，奇数取之天，偶数取之地，故奇数为阳，偶数为阴。奇偶之数的变化，体现了天地阴阳的变化。京氏又云：“分三十为中，六十为上，三十为下，总一百二十，通阴阳之数也。新新不停，生生相续。故淡泊不失其所，确然示人。阴阳运行，一寒一暑。五行互用，一吉一凶。以通神明之德，以类万物之情。”（《京氏易传》卷下）三十为一月之数，六十为一花甲数。积日成月，积月成年，日月更迭，新新不停。以十干与十二支相配，用以纪日，六十日为一周期，即两月一循环。干支纪日，日复一日，循环使用，从不间断，生生相续。而六十乃三十的倍数，三十乃八九六七之和。八为少阴，七为少阳，六为老阴，九为老阳。故京氏云，三十、六十乃“通阴阳之数也”。八九六七又为春夏秋冬，故云“阴阳运行，一寒一暑”。八九六七又为四象，四象生八卦，八卦纳五行而定吉凶，故云“五行互用，一吉一凶”。

关于大衍之数，京房云：

五十日，谓十日、十二辰、二十八宿也，凡五十。其一不用者，天之生气，将欲以虚来实，故用四十九焉。（转引

自孔颖达《周易正义》卷七《系辞正义》)

这是说，大衍之数五十是原自十干、十二支、二十八宿之和。而其一不用，是取法天生气成物，由无到有，由虚到实。即是说，物生成于气，而在物生之前的气是看不见、摸不到的，且天之生气是自无而有，故物生的过程即万物演化的过程是由无到有，以虚来实，这完全是道家的口吻。

(四) 京房的阴阳灾变说

京房的阴阳学除上述外，还有一项极为重要的内容，即通过对《周易》的诠释和发挥，大谈灾异或灾变，这不仅是孟、焦、京一派的特征，也是汉易甚至是汉代经学的特征之一。京氏云：

夫作《易》所以垂教，教之所被，本被于有无。且《易》者，包备有无，有吉则有凶，有凶则有吉。生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也；从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义，岁月分也，岁月既分，吉凶定矣。（《京氏易传》卷下）

这里，京房用了道家的“有”、“无”范畴，有指有形，无指无形。所谓《易》包备有无，即《易》“极蓍龟之源，重三成六，能事毕矣”。按京氏之意，八卦告人以吉凶，是本于天象和气候的变化，故将五星及四象二十八宿纳入八宫六十四卦，又使干支、卦气运转于六虚之位。星辰的运行，告人以灾异是有形可见的，此即“从无入有，见灾于星辰也”。六虚之转易，阴阳之变化，消息盈虚是无形可见的，但亦显示吉凶之兆，此即“从有入无，见象于阴阳也”。阴阳的变化，表现为卦爻象的变化，卦

爻的变化规定一年节气的区分，节气日时的变化，决定人事的吉凶，此即所谓“吉凶共列于位，进退明乎机要。易之变化，六爻不可据，以随时所占”。京氏又云：

六爻，上下天地，阴阳运转，有无之象，配乎人事。八卦，仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时察人事在乎卦。

卦象定吉凶，明得失，降五行，分四象，顺则吉，逆则凶。……考五行于运命，人事，天道，日月星辰，局于指掌，吉凶见乎其位。（《京氏易传》卷下）

一卦六爻，五行迭终，周流上下，告人以吉凶；天象更废，阴阳运转，示人以灾异，二者是紧密配合的。不过，观测天象的变化在于人，告人以灾祥在于天，而卦爻象却能事毕矣，它既能察天象之变化，又能辩人事之吉凶。所谓“吉凶列陈，象在其中矣；天地运转，气在其中矣”（《京氏易传·晋卦传》）。可见，京房的卦气说，也是用来言灾异、推吉凶的。据《汉书·京房传》载：房数上疏，先言灾异将然，近数月，远一岁，所言屡中。如元帝建昭二年，房上封事曰：

辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息。……乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。

蒙气，京房自解为“蒙如尘云”。班固谓之“阴云之类”（《汉书·五行志》）。郑玄注《稽览图》“侵消息者，或阴专政，或

阴侵阳，侵之比先蒙”云：“先蒙者，臣将欲侵其君，乱气起而雾冒之。”可见蒙气即雾气、乱气或杂气。京房以消卦为太阴，息卦为太阳，消息卦又称辟卦，辟者，君也，主也。其余卦为杂卦，称作少阴少阳，杂卦谓臣下也。所谓“少阴倍力而乘消息”，即臣下并力侵君权。“辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色”。辛巳为辛酉之后二十日。此言二月晋、解两卦用事，合力干扰辟卦大壮。太阳侵色，谓大壮。后来，京房至陕，又上封事云：

乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。

这是说，丙戌一场小雨，第二天雾气消去，然而杂气尚胜，仍然合力干扰消息，戊子益甚。“戊子”即丁亥次日。“到五十分，蒙气复起”。一日分为八十分，分起夜半子时，一日十二辰，每辰六分多，“五十分”当午后未时，此时雾气一类的乱气复起，而消息之气不胜。故作为国君，当蒙气复起之时，就洞察“强弱安危之机”，防止权臣干政。上述事例，即是京房以其卦气说，论说阴阳灾异，推断人事吉凶。

京氏所推阐的阴阳说，并不完全符合《易大传》的原义，但他勇于创新、也善于发挥，力图从解释学的角度来解决这些问题，表现出他具有革新易学的胆识，对后世易家深入探索此类问题起了铺垫的作用。同时也可看出，京氏易学不仅讲占法，形成一套独具特色的占筮体例，而且通过对占筮的解释，形成不失为一家之言的理论体系，成为西汉经学哲学的组成部分，并对西汉以后的易学和哲学产生了比较深远的影响。

六 京氏易学的价值及其影响

汉代易学，初期基本上是守师法，明故训，主义理，切人事的，少言阴阳灾异和数术。但西汉中期之后，董仲舒适应时代的需要推阴阳、布五行，将阴阳五行纳入儒家的文化价值观中，使汉代经学发生了一种根本性的变革，各派经学都尊崇董仲舒为儒学大师，掀起一股声势浩大的经学思潮，如《诗》有“四始五际”，《书》有“洪范五行”，《礼》有明堂阴阳，《春秋》有阴阳灾异，而《易》则有象数占验和灾异推断。汉代易学在宣元之际由孟喜开风气、京房继其统，创立了一种以卦气说为核心的独具鲜明特色的象数之学，引发了易学史上一场根本性的变革，使汉易成为了“易汉学”。

京氏易学源于孟喜又异于孟喜，号称京氏学，曾一度得到官方的青睐，立为博士。在汉代官学系统中，京氏易与施、孟、梁丘三家并立，而就其理论体系与社会影响言，京氏易远远超过了施氏易与梁丘氏易，也超过了其渊源所自的孟氏易。施雠、梁丘贺二人均恪守田何师法，学风趋于保守，故于易学无所创发。据《汉书·儒林传》载，施雠“结发事师数十年”，梁丘贺“为人小心周密”。而孟喜则不同，他富有学术胆量，敢改师法，不默守陈规，具有开创精神，能够接受新学说、新思想，以“易家候阴阳灾变书”说易，成为汉代象数易学的真正开山。京房承袭孟喜，编制了一个八宫、纳甲、五行、六位的图式，创设了世应、飞伏、互体、半象的体例，确定了一套用“月建”、“积算”推导卦气运转的数学方法，以建构一种适应时代需要的天人之学。可见，京房乃是汉代象数易学的巨臂，是占验派象数

易学的真正奠基者和完善者。

京氏易作为一种适应时代潮流的天人之学，目的在于以神道设教，正人伦，明王道，匡救汉代吏治，调整社会秩序，所谓《易》“以断天下之理，定之以人伦，而明王道，……法象乾坤，顺于阴阳，以正君臣父子之义”。（《京氏易传》卷下）在京房看来，天人一体，天地万物乃呈现为一种自然的和谐，人类社会亦应则天而行，“顺之则和，逆之则乱”。（《京氏易传》卷下）京氏把这种天人合一的思想，纳入象数的模式之中，使之统统由象数所驾驭，受象数规律所支配。他说：

夫作《易》，所以垂教。教之所被，本被于有无。……从无入有，见灾于星辰也；从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义，岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻，上下天地，阴阳运转，有无之象，配乎人事。（《京氏易传》卷下）

可见，京房所精心创设的这套象数模式与象数占筮体例，体现了天人一体的思想，“细不可穷，深不可极”，只要揲蓍布爻，运用“八九六七之数，内外承乘之象”，“考五行于命运、人事、天道、日月星辰，局于指掌”。如用之于社会人事，则可推断阴阳灾异，预知吉凶祸福，并可指导现实的政治，作为决策的依据，透显出京氏易学的多重功能。

据史传记载，京房既是一位易学家，也是一位思想家和政治家。初元四年（公元前45年）京房“以孝廉为郎”，在居官的八年中京房将其“卦气说”用之于实际的政治，向奸佞石显及其党羽五鹿充宗等进行英勇的斗争，推行他的“考功课吏法”，

主张任人唯贤，整肃吏治，企图挽救西汉王朝的政治危机，但终因寡不敌众而被石显所陷害，成为汉代学术界一位具有悲剧性的英雄人物。通过京房的一系列政治主张和政治活动，使我们能够更具体地理解“卦气说”产生的时代背景及其所蕴涵的社会历史内容。

从易学发展史的角度看，京氏易学发明象数义例，创制别具一格的象数体系，从而完成了汉代易学的巨大变革，故在易学史上占有举足轻重的地位。然而，无可回避的是由于京房过分强调占筮体例，故其缺失也至为明显，如支离繁杂，牵强附会，缺乏理论深度等。恐怕就是因此原故，京氏易学至东汉开始衰微，到了西晋则徒有其书而无其师了。故尔历代著名的思想家和易学家，多对京氏易学予以指斥和挹伐，如王充、王弼、孔颖达、黄宗羲、王夫之等人。其中尤以王夫之最具代表性。王夫之批评京氏易学在两个问题上具有致命的缺失。其一，京房的“按日以候气，分卦以征事”的卦气说，不过是对既成事实作出事后的分析与解释，并将之归结为天之象数，所谓“势已成，形已见，谓天之象数亦然”。京氏耍弄此种伎俩，不过是用以“取显名、致厚利而惑天下”而已。其二，京氏“以小智立一成之象数，天地之化，且受其割裂，圣人之教，且恣其削补”，随意瓜分割裂，牵强附会加以解释，实是“侮五行而桷二仪，大乱之道也”。（《读通鉴论》卷四）王夫之的批评确实击中了京房易学的要害，不过由于京氏易学适应当时时代思潮的发展，尽管其易学理论破绽甚多，却仍然有着强大的生命力，不失为汉代象数易学发展的一座里程碑。

一 扬雄的生平与学术活动

扬雄，字子云，蜀郡成都（今四川成都）人。生于西汉宣帝甘露元年（公元前53年），卒于新莽天凤五年（公元18年），是我国西汉末年会通“易”、“老”，摹拟《周易》而建构自己思想体系的著名的哲学家、思想家，也是一位出色的文学家和文字音训家。关于扬雄的家世，《汉书·扬雄传》云：“其先出自有周伯侨者，以支庶初食采于晋之扬，因氏焉，不知伯侨周何别也。扬在河、汾之间，周衰而杨氏或称侯，号曰扬侯。会晋六卿争权，……扬侯逃于楚巫山，因家焉。楚汉之兴也，扬氏溯江上，处巴江州，而扬季官至庐江太守。汉元鼎间避仇复溯江上，处岷山之阳曰郫，有田一，有宅一区，世世以农桑为业。自季至雄，五世而传一子，故雄亡它扬于蜀。……家产不过十金，乏无儋石之储，晏如也。”颜师古注引晋灼曰：“《周礼》，上地夫一，一百亩也。”这样看来，扬雄则出身于一个拥有百亩田地，家产十金的家庭，属庶族地主阶层。这种家庭环境对扬雄思想的形成产生了较大的影响。扬雄少时曾师事严君平，严君平的德望和才学及其所讲授的《周易》、《老子》深深影响了扬雄。扬雄曾说：“蜀严湛冥，不作苟见，不治苟得，久幽而不

改其操，虽随、和何以加诸？举兹以旃，不亦宝乎！”（《汉书·王贡两龚鲍传》）对严遵的人品和学识，尊崇至极。正是在严遵的教诲和影响下，扬雄勤学苦读，博览群书，“默而好深湛之思，清静亡为，少嗜欲，不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，不修廉隅以徼名当世。”（《汉书·扬雄传》）青年时代，他喜好辞赋，刻意学习司马相如，“常拟之以为式”，对屈原亦极为钦慕，但对其投江溺死却不以为然，于是摭拾《离骚》文而反之，自岷山投诸江流以吊屈原，名曰《反离骚》，还作有《广骚》和《畔牢愁》以怀念屈原。汉代，辞赋是文坛的主要形式，在辞赋兴隆的氛围中，扬雄写了许多宏伟雅丽的名篇。如永始四年（公元前13年）扬雄四十一岁时从成帝郊祀甘泉，作《甘泉赋》；次年，从成帝狩猎，作《羽田赋》；元延二年（公元前11年），成帝行幸长杨宫，纵胡人大校猎，扬雄又作《长杨赋》以讽。实在说来，这种粉饰太平的丽靡之辞对于扬雄当然是勉为其难的。他曾说，这些东西，犹“童子雕虫篆刻，壮夫不为也”（《法言·吾子》）。然而它却成了扬雄步入宦场的凭借。正如班固说的：“雄年四十余，自蜀来至游京师。大司马车骑将军王音奇其文雅，召以为门下史，荐雄待诏。岁余，奏《羽猎赋》，除为郎，给事黄门，与王莽、刘歆并。哀帝之初，又与董贤同官。”（《扬雄传·赞》）但在哀、平时期，“王莽、董贤皆为三公，权倾人主”，而扬雄却很不得志，“三世不徙官”，也就是说在成、哀、平三世未曾擢升，一直是“给事黄门”即皇帝的随从。王莽代汉之后，“谈说之士用符命称功德，获封爵者甚众”，而扬雄仍然与此无缘，只是“以耆老久次，转为大夫”。（以上引文均见《扬雄传·赞》）

王莽代汉时，扬雄已年逾花甲，因他“恬于势力”，不趋炎附势，即使转为大夫，景况亦不见佳。所谓“大夫”不过是个闲

职，并无实际权力，扬雄的真正工作只是在天禄阁校书而已。王莽取代汉室是借用符命作手段的，他自从任大司马擅权属意君位以来，经历了安汉公、宰衡、居摄、假皇帝等几个阶段，一直向着皇帝宝座步步进逼，而符命祥瑞则是他每逼进一步的上马石。然而，一旦达到目的，他便凶相毕露杀戮帮他制造符命的人以灭口。《扬雄传》说：“王莽时，刘歆、甄丰皆为上公，莽既以符命自立，即位之后欲绝其原以神前事，而丰子寻，歆子棻复献之。莽诛丰父子，投棻四裔，辞所连及，便收不请。”因刘棻常从扬雄学奇字，故雄也惶惶不可终日。一天，扬雄在天禄阁上校书，见有“治狱使者”频繁往来，以为是前来捕捉自己，便从阁上投下，几乎跌死。后来，王莽“有诏勿问”，才摆脱干系。由是扬雄以病免，不久复召为大夫。扬雄的一生，基本上是从事辞赋创作和学术著述工作，具有传统知识分子的鲜明特征。

据《扬雄传》的记载，他的创作活动大致可分为两个阶段，青壮年时期，主要从事辞赋的创作，他的辞赋名篇，大都完成于这一时期，然而他发现，辞赋“必推类而言，极丽靡之辞，闳侈钜衍，竞于使人不能加也，既乃归之于正，然览者已过矣”（《扬雄传》），并不能发挥它应有的讽刺作用。于是他停止辞赋创作，转入他的学术著述阶段。他把精力投入学术著述，大约是在五十岁以后，“哀帝时，丁、付、董贤用事，诸附离之者或起家至二千石”，当时扬雄正专意于《太玄》的写作，淡泊清静，有以自守。《法言》的完成比《太玄》要晚，书中屡称王莽为“汉公”，比为“阿衡”，盖完成于王莽代汉前夕。扬雄的其他著作，班固也作了大概的叙述，他说：“史篇莫善于《仓颉》，作《训纂》；箴莫善于《虞箴》，作《州箴》；赋莫深于《离骚》，反而广之；

辞莫丽于相如，作四赋：皆斟酌其本，相与放依而驰骋云。”
（《扬雄传》）

扬雄所处的时代，历经元、成、哀、平之世。西汉王朝经历了一百多年的发展，至此迅速走向衰落，尖锐的社会矛盾和统治集团内部的权力倾轧交织在一起，引起了一些社会有识之士的关注，他们从维护和挽救汉家皇权的基本观念出发，对矛盾重重和日益深重的社会危机进行认真的反思。甚至提出要从统治者和被统治者之间以及统治者内部的关系着眼予以合理调整，企盼以此拯救濒于绝境的西汉王朝。在权力意识方面，伴随着汉家天下的由盛转衰，统治集团也经历了一个由追求“永命”到寄希望于“更命”的历史发展过程。所谓“更命”含有二重义蕴，其一为当政治危机日益加剧，统治者感到无法维持时，便通过改元、迁都、易号等手段，表示改过自新，从而再获“受命之符”以延国祚。其二是当政治危机无法挽救，确实到了山穷水尽之时，王权就要重新听命于上天的选择，迫不得已只好走“禅位让贤”之路。《汉书·佞幸传》载，有一次，哀帝与宠臣董贤父子等人在未央宫麒麟殿饮酒，当哀帝酒浆下肚即从容对董贤笑曰：“吾欲法尧禅舜，何如？”足见西汉末年，融改制和禅让于一体的“更命”思想已逐渐为汉王室所默认或接受，似乎这给走投无路的汉家王朝指出了一条生路。此时，王莽为了收买人心，创造代汉自立的条件，利用时机打起了“革新政治”的旗号，他运用愈演愈烈的“更命”思潮作为推行改制的理论依据，制造了一副给人带来希望的假象，蒙蔽了许多政治上不成熟的善良人。作为庶族寒门出身的扬雄，亲自目睹了朝政昏暗、国事日非的层层幕幕，亦极力祈求政治革新，希望汉家王朝能够再度中兴。但由于扬雄“清静无为，少嗜欲，

不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，不修廉隅以缴名当世”的人生宗旨，使他养成不谙政事和“默而好深湛之思”的性格，只好用《太玄》和《法言》托圣以言改制，借古以论时政，藉天道以明人事了。

二 《太玄》是扬雄的潜心摹《易》之作

扬雄以为《经》莫大于《易》，故作《太玄》以拟《易》。《太玄》虽属摹拟之书，然而它却是扬雄会通《易》、《老》而重构的自成体系的佳作。《太玄》之符号凡四重，故其位四，自上而下，分别代表方、州、部、家。《玄》画有三，“—”为一，“--”为二，“≡”为三。符号“≡”表示“中首”，为一方一州一部一家；符号“≡”则表示“周首”，为一方一州一部二家；符号“≡”则为“达首”，表示该首为一方二州二部三家，其余诸首，可准此例以推之。《玄》定一玄三方，一方三州，一州三部，一部三家。这样一玄应为三方，九州，二十七部，八十一家。三画四重的符号，通过组合可排列出八十一种，分别表示八十一首。现以《太玄》初首为例，予以解读如下：

≡ 中

此为一方一州一部一家，首名曰“中”。

“阳气潜萌于黄泉，信无不在乎中。”

此为首辞。意为时值冬至之初，阳气始生尚潜萌于地中，万物莫不由此发端而诞生。

“初一，昆仑旁薄幽。”

“初一”为赞。“昆仑旁薄幽”为赞辞。这是说天混沌无所不覆，地磅礴无所不载，天道玄远幽隐微妙。

“测曰：昆仑旁薄，思绪贞也。”测是解释赞辞的，这是说，中首初一，冬至气应，阳气始生，万物萌动，为一岁始；天地包容群类，运行不悖，人慎于思，天地人三极相应而思正，就能无所不通。余皆例此。

由《太玄》“初首”，不难看出扬雄拟《易》的苦心孤诣。他从浑天说的宇宙论出发，将三极之道天地人视为“大”、“全”、“一”的整体系统，通过探天、究地、论人以明《太玄》造端托始之深意。

那么，扬雄的《太玄》是如何拟《易》的呢？

从形式看，《太玄》摹拟《周易》至为明显。《易》之画有二，曰阳爻“—”，阴爻“--”；《玄》之画有三，曰一“—”，曰二“--”，曰三“---”。《易》有六位，自下而上，称作“初”、“二”、“三”、“四”、“五”、“上”；《玄》有四重，自上而下，称作“方、州、部、家”。《易》以二分，八卦相重故其究为六十四卦（ $2^6 = 64$ ）；《玄》以三分，错于方、州、部、家故其究为八十一首（ $3^4 = 81$ ）。《易》立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义；《玄》立天之道曰始、中、终；立地之道曰下、中、上；立人之道曰思、福、祸。《易》每卦六爻，六十四卦合为三百八十四爻；《玄》每首九赞，八十一首合为七百二十九赞。《易》乾之策二百十六，坤之策百四十有四，乾坤之策凡三百六十，当期之日；《玄》每两赞主一昼夜，七百二十九赞合为三百六十四日半，外加踦、赢两赞而满三百六十五日半，亦当期之日。总之，《周易》六十四卦，《太玄》八十一首，首以拟卦。《周易》每卦六爻，爻有爻象；《太玄》每首九赞，赞有赞辞，赞以拟爻。但是，《易》之爻辞与卦画相应，而《玄》之赞辞并不与首画相应。

另，《周易》有《经》有《传》，传以解经。对此，《太玄》亦摹

拟之。如：《易》有《彖》，《彖》以疏释卦体；《玄》有《首》，《首》以解剥《玄》体。《易》有《象》，《象》以解说卦象和爻辞；《玄》则有《测》，《测》以解释《赞》辞。《易》有《文言》，用以解说元、亨、利、贞四德及乾、坤两卦之爻辞；《玄》则有《玄文》，用以解释罔、直、蒙、酋、冥五德并反复阐释中首九赞之辞。《易》有《系辞》通论《易经》之制作及其义蕴、功用和价值；《玄》则有《玄摛》、《玄莹》、《玄掎》、《玄图》、《玄告》诠释《太玄》的创作及其义蕴、功用和价值等。《易》有《说卦》，论说八卦所象之事物；《玄》则有《玄数》，以数之奇偶论述五行、五方及所象之种种事物。《易》有《序卦》，说明六十四卦的排列次序，并揭示诸卦前后相承之意义；《玄》则有《玄冲》，说明八十一首的排列两两相对（初首与四十首，二首与四十一首，其余类推），并揭示首名的意义。《易》有《杂卦》，杂糅众卦，两两对举，以精要的语言说明卦意；《玄》则有《玄错》，不按玄首之次第，错综交杂而说之，解说八十一首之意义。《易》有“大衍之数”论及揲蓍求卦之法；《玄》有“天地之策”列有揲蓍索首之则。《易》用四十九策，揲之以四，四营而得七、八、九、六，以作画卦的根据（自下而上）；《玄》用三十三策，揲之以三，六算而得七、八、九（七为“—”，八为“--”，九为“---”）以作画首的凭依（自上而下）。《易》为筮书，故有占筮断卦之法，以明吉凶、休咎、悔吝；《玄》亦为筮书，故有综合星宿、时刻、位数和赞辞之法，以论吉凶、福祸、休咎。据记载，汉代的王莽、唐代的柳宗元都曾用《太玄》占断过吉凶。后世则更是不乏其人了。

总之，《太玄》确是摹拟《周易》而作。司马光说：“《易》与《太玄》，大抵道同而法异。”（《太玄经集注·说玄》）此论并非确诂，细览《玄》书，其与《周易》道不尽同而法亦不尽异，乃是同

中有异及异中有同的。因此《玄》的八十一首与《易》的六十四卦无法一一对应，更不可将《易》与《玄》从内容到形式生搬硬套地作机械比附。

三 《太玄》的宇宙图式

由于《太玄》拟《易》而作，故《太玄》亦有占筮之功能，然而《太玄》的主题却不是占筮而是阐述其哲学思想。质言之，《太玄》的哲学思想不是通过占筮、围绕占筮而展开，而是在进行深湛之思的过程中，旁及占筮，这是和《周易》不同的。

为了索求万物之间的普遍联系，探求天地的玄机，追寻宇宙的本体，扬雄标举并运用了“玄”这一中心概念。但“玄”并非扬雄的创造而是来自《老子》，是对老子思想的继承。《道德经》云：

无名天地之始；有名万物之母。故常无欲以观其妙；
常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。（一章）

所谓“同谓之玄”的“同”是指“无”与“有”，“无”与“有”乃指道。道是无又是有，是无与有的统一。“玄”是对超越现象、超越经验的“无”与“有”的规定。因此，在本体意义上也可说“玄”是道的异称。正是基于此，在扬雄那儿，“玄”是直接脱胎于“道”的。桓谭曾说：“扬雄作《玄》书，以为玄者，天也，道也。”又说：“伏牺谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄。”（《后汉书·张衡传注》）玄与道是二而一的，故扬雄视

“玄”为宇宙的本体、万物的本根。他说：“玄者，幽摛万类而不见形者也，资陶虚无而生乎规，神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。一判一合，天地备矣；天日回行，刚柔接矣；还复其所，终始定矣；一生一死，性命莹矣。”（《玄摛》）这是说，“玄”在暗中宰制万类而不露形迹，它凭借虚无而陶养出自然天道，联通阴阳并确定其规模度数，贯通古今区别了万物的种类，错综张弛而布设生杀之气。阴阳的一判一合，于是形成了天地；天体和太阳的回环运行，使昼夜交替出现；当这运动又复归到原点之时，一岁的终始便可确定了；万物一生一死，天人性命之道也就彻显了。这表明“玄”，是天地万物的本原，是宇宙本体，它幽深玄远，神妙莫测，在“太易之始，太初之先，冯冯沉沉，奋搏无端”。（《核灵赋》）又说：“深者入黄泉，高者出苍天，大者含元气，纤者入无伦。”（《解嘲》）这里他将“玄”与“元气”沟通起来。扬雄说：

夫玄，晦其位而冥其眇，深其阜而眇其根，攘其功而幽其所以然者也。故玄卓然示人远矣，旷然廓人大矣，渊然引人深矣，渺然绝人眇矣。嘿而该之者，玄也……。仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而忘之在乎后，欲违则不能，嘿则得其所者，玄也。（《玄摛》）

玄无方所，它不显露自身的方位，也无边际即见不到它的范围，它深藏自己的博厚之性，掩蔽自己的生生之质，他推辞自己的功绩，隐昧自己的所以然。它卓绝地显示着自身的高远广大和幽深渺茫。寂静而能囊括一切，这就是玄。仰视之

它上面，府察之它在下面，有所企盼和愿望它便呈现于前，想要抛弃和忘却它又尾随于后，违忤它根本不可能，在寂静中就会感到它的存在，这就是“玄”。

“玄”的功能是极大的，它无为而无不为之，所谓“智、仁、勇”，“公、通、圣”，所谓“道、德、仁、义”乃至“阴阳”，只不过是某种特定功能的呈现，而“玄”则统辖着它们，是无所不能，无所不为之。“故玄者，用之至也”。“阳知阳而不知阴，阴知阴而不知阳，知阴知阳，知止知行，知晦知明者，其唯玄乎。”（《玄摛》）

扬雄还从“上下纤广”四个角度说明玄在空间上的无限性。“其上也悬天，下也沦渊，纤也入秽，广也包轸”。（《玄摛》）这是龚用《管子·宙合》的话，彼云：“天地，万物之橐也，宙合有橐天地。”“宙合之意，上通于天之上，下泉于地之下，外出于四海之外，合络天地，以为一裹。散之至于无间，不可名而出。是大之无外，小之无内。”叶之奇说：“此极言玄之道上下大小无不包括，其大无外，其小无内也。”（《太玄本旨》）玄体以谦静为道，其用莫不顺物自然而利导之。物当存时则存之，物当亡时则亡之，它需要柔弱则微之，它需要刚强则彰之。玄对万物犹如权衡一般，“高者下之，卑者举之，饶者取之，罄者与之，明者定之，疑者提之”。老子在谈到天道的功能时曾说：“天之道其犹张弓与！高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。”（《道德经》七十七章）扬雄正是在吸纳和继承老子思想的基础上，完善自己的《太玄》体系的。

《玄摛》又说：“夫宇宙然示人神矣，夫地佗然示人明矣。天地奠位，神明通气，有一有二有三。位各殊辈，回行九区，终始连属，上下无隅。”宇宙然，开朗貌。佗然，安泰貌。天的开朗，

向人们显示着其功用神妙；地的安稳，向人们显示着其作用彰明。天地定位，神明通气，便产生了一（天）、二（地）、三（人）及万物。物各异类，但都在九位（九区）中周行循环，终而复始连绵不绝，上下四方浑沦圆转。何谓“神明”？此尚需从《老子指归》中寻，扬雄之师严尊说：“有物俱生。无有形声，既无色味，又不臭香。出入无户，往来无门，上无所蒂，下无所根。清静不改，以存其常，和淖纤微，变化无方。与物柔和，而生乎三，为天地始，阴阳祖宗。在物物存，去物物亡，无以明之，号曰神明。”可见，“神明”是“道生万物”过程中的一种“外用”、一种“变化”，是对外物特性的表述。

在扬雄看来，宇宙是依据玄道推演出来的，玄图即是宇宙的图式，天地万物不过是这一图式所呈现的具体样态。他在《玄首都序》中说：“驯乎玄！浑行无穷正象天。阴阳参，以一阳乘一统，万物资形。”太玄即是宇宙的缩影，它顺应天道，像天一样，浑沦周行，永无止境。阴阳结合而为三，万物资生，阳息阴消，一枯一荣，旺相休囚，视阳而定，故称：“以一阳乘一统。”在《太玄图》中，扬雄对这一图式作了详细的描绘和说明。扬氏云：“一玄都覆三方，方同九州，枝载庶部，分正群家，事事其中。”一玄覆盖三方，聚同九州，枝别二十七部，分正八十一家，宇宙万事万象，无不包络其中，此犹《易系》所谓“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”譬如，北斗的指向，日月的运行，阴阳的升降，四时的更替，五行的生旺，空间的布设，七宿的转换，历法的推定，干支的纳配以及律吕的长短，历数的计算等等，莫不包纳而昭示之。

照扬雄看来，一分为三是事物发展的规则，故云：“玄有二道：一以三起，一以三生。”（《玄图》）三三而九，九则是一个过

程的极点，故云“极为九营”即以九为极限。由是《太玄》将每首分为九赞之位，九首为一阶段，八十一首共分九个阶段，每一阶段谓之“一天”，共有“九天”，并以九位和“九天”象征事物的消息盈虚和一年节气变化的过程。《太玄》云：“九天：一为中天，二为羡天，三为从天，四为更天，五为睟天，六为廓天，七为减天，八为沈天，九为成天。”（《玄数》）第一首至第九首属于中天，中天之时，阳气潜伏于地中，所谓“诚有内者存乎‘中’”；第十首至第十八首属于羡天，羡天之时，万物萌生，钻出地面，所谓“宣而出者存乎‘羡’”；第十九首至二十七首属于从天，从天之时，云行雨施，万物得以滋润，所谓“云行雨施存乎‘从’”；第二十八首至三十六首属于更天，在更天时，万物迅速生长，蓬勃发展，所谓“变节易度存乎‘更’”；第三十七首至四十五首属于睟天，在睟天时，万物茂盛，开始结实，所谓“珍光淳全存乎‘睟’”；第四十六首至五十四首属于廓天，在廓天时，阳气尚壮大而弘于外，阴气则柔弱而潜于内，故称“虚中弘外存乎‘廓’”；第五十五首至六十三首属于减天，减天之时，万物衰退，开始消散，故称“消退消部存乎‘减’”；第六十四首至七十二首属于沈天，沈天之时，万物成熟，开始坠落而覆藏，故称“降队幽藏存乎‘沈’”；第七十三首至八十一首属于成天，成天之时，阴阳二气成一岁终始之运，万物亦成终而又成始，故称“考终性命存乎‘成’”。（《玄图》）

从“一天”到“九天”，就是阴阳二气消息盈虚的“过程”，随着节气的变化，万物表现出潜伏、萌生、发育、成长、壮大、结实、衰落、死亡、又重新开始的过程。二气在一年的循环中，阳气生于子，始中首，值十一月冬至，位于正北方，盛极于巳，值四月，位于东南，至亥阳气不发生作用遂让位于阴，值十月，位

于西北，此即“西北则子（即阳）美尽矣”。阳极阴生，阴生于午，始应首之次五，值五月夏至，位于正南方，盛极于亥，值十月，位于西北，至巳阴气不发生作用而让位于阳，值四月，位于东南，此即“东南则午（即阴）美尽矣”。（《玄图》）因《太玄》以两赞配一日，一“天”为九首，九九则八十一，合四十日半，取其整数，故称：“罗重九行，行四十日。”（同上）一“天”行四十日又半日，九天则为三百六十四日又半日，尚不足一年之数，所以在八十一首之后，再加踦、赢两赞，以补满一年三百六十五日又半日之数。

从阴阳二气消息盈虚的过程看，“九天”是大的循环圈，体现了一年的周期；而每首的“九赞”则是小的循环圈，体现了小范围的波动。以“周首”为例，其首辞为“阳气周神而反乎始，物继其汇”。“周首”表示，一年之中，阴阳二气循环运行，至于冬至，一阳复始，万物各继其类而萌发，此皆赖阳气之功。但“周首”本身又是一个小的发展过程：“初一”为阳气复始，返还天心；“次二”为植立中正之枢纽，以应周运之无穷；“次三”谓作事谋始，不可不戒，行善则吉，为恶则凶；“次四”喻人自约束，则不失礼法；“次五”美庐金车，可谓盛福，然福兮祸所伏，必戒其变；“次六”诚者天也，思诚者人也，人若复自然之诚，则可与天地同流；“次七”丰厚自侈，朋亦不从；“次八”返还遇祸，非躬所致；“次九”处祸之极，其道穷也，弃之他往，或可免咎。足见《周首》的“九赞”，是借阴阳二气的盛衰盈虚，晓喻社会人事的升沉起伏。

扬雄认为，九段循环无论在三极之道还是其他方面，都具有普遍的意义。《太玄告》云：

玄生神象二，神象二生轨，轨生三摹，三摹生九据。
玄一摹而得乎天，故谓之有（九）天；再摹而得乎地，故谓之有（九）地；三摹而得乎人，故谓之有（九）人。天三据而乃成，故谓之始中终；地三据而乃形，故谓之下中上；人三据而乃著，故谓之思福祸。上欲下欲，出入九虚，小索大索，周行九度。

这是说，玄道生天地，天圆转于外，地静居于内，天地气通而生天玄、地玄、人玄，三三而九，故三摹生九据，九据者九赞之位可依据也。天玄有始、中、终，地玄有下、中、上，人玄有思、福、祸。初一、次二、次三为始、下、思；次四、次五、次六为中、中、福；次七、次八、上九为终、上、祸。玄道在空间上按九种方位在运动，在时间上则按九度（段）在周行。如九天、九地、九人、九体、九属、九窍、九序、九事、九年等（见《太玄数》）。

在人事祸福的变化上，玄道也体现出九段循环的规律。
《太玄图》云：

故心思乎一，反复乎二，成意乎三，条畅乎四，著明乎五，极大乎六，败损乎七，剥落乎八，殄绝乎九。生神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨剧莫困乎九。夫一也者，思之微者也。四也者，福之资者也。七也者，祸之阶者也。三也者，思之崇者也。六也者，福之隆者也。九也者，祸之穷者也。二、五、八，三者之中也，福则往而祸则承也。九虚设辟，君子小人所为宫也。自一至三者，贫贱而心劳。四至六者，富贵而尊高。七至九者，离咎

而犯灾。

据《太玄数》：一至三思也，四至六福也，七至九祸也。思、福、祸又各有下中上，初一为思之始，次二为思之中，次三为思之外；次四为福之小，次五为福之中，次六为福之隆；次七为祸之始，次八为祸之中，上九为祸之极。以此推之，九赞又可划分为三个小发展阶段，一、四、七为三者之始，二、五、八为三者之中，三、六、九为三者之终。故《太玄图》说，一是思之微，四是福之资，七是祸之灾；三是思之崇，六是福之隆，九为祸之穷。二、五、八为三者之中，福转化为祸、福退而祸承。这就是扬雄所揭示的福祸转化的规律性。

扬雄为表征作为一年为周期的“九天”的循环运动，又用“罔直蒙酋冥”与方位、四时相配合，以说明事物发展的全过程。《太玄文》云：

罔直蒙酋冥：罔，北方也，冬也，未有形也。直，东方也，春也，质而未有文也。蒙，南方也，夏也，物之修长者也。皆可得而戴也。酋，西方也，秋也，物皆成象而就也。有形则复于无形，故曰冥。故万物罔乎北，直乎东，蒙乎南，酋乎西，冥乎北。

《太玄文》是疏解玄体与时空结合方面的宇宙图式，拟《易》之《文言传》。范望云：罔直蒙酋冥“此五者，太玄之德，犹《易》‘元亨利贞’也”（《太玄解赞》），但二者有所不同。“元亨利贞”是乾卦的卦辞，其本貌为乾卦的占断辞，《文言》的作者将其引申为乾之四德，赋予社会伦理的义蕴。而“罔直蒙酋

冥”并非“中首”的首辞，尽管它选择“中首”并三陈其“九赞”之义，但“罔直蒙酋冥”并非体现“中首”之德，而是体现玄道之德，亦即九天之德。“元亨利贞”是并列的四德，元为众善之长，亨为嘉美之会，利则为义之和，贞为治事之本。而“罔直蒙酋冥”则是与方位、四时相配的一个循环的发展过程。任何事物都是从无形到有形，又由有形复归于无形的。因此，罔为北方，为冬天，阳气潜伏，万物归藏，未有形兆故言罔，罔者，无也。直为东方，为春天，阳气萌发，万物始出，强伸枝干故曰直，直者，伸也。蒙为南方，为夏天，万物盛长，枝叶繁茂而覆蒙大地，故曰蒙，蒙者，覆蔽也。酋为西方，为秋天，阴气箫瑟，万物成熟而始衰，故曰酋，酋者，成熟也。秋天过去，冬天又至，万物又潜藏于地中，有形又复归于无形，故曰冥，冥者，幽暗也。《太玄文》又说：

罔者，有之舍也。直者，文之素也。蒙者，亡之主也。
酋者，生之府也。冥者，明之藏也。罔舍其气，直触其类，
蒙极其修，酋考其就，冥反其奥。罔蒙相极，直酋相敕。
出冥入冥，新故更代。阴阳迭循，清浊相废。

一年四季，万物从无形到有形，从萌生到消失，循环往复，然而其往复不一，故新故相除，即新事物不断代替旧事物。所以说：“出冥入冥，新故更代。”阴阳二气，适时运行，交相递代，更相为用，故称：“阴阳迭循，清浊相废。”但是在扬雄看来，无形是一切事物的原始，也是它们的归宿，有形只是暂时的存在，它最终是要回归于罔和冥。故尔《太玄文》说：“言出乎罔，行出乎罔，祸福出乎罔，罔之时玄矣哉！”又说：“可酋则反乎冥

矣，是故罔之时则可制也。八十一家由罔者也。天炫炫出于无畛，火熿熿出于无垠，故罔之时玄矣哉！”无形制驭着有形，罔制约着事物后来的发展变化，故云：“罔之时玄矣哉！”而冥则意味着新过程的开始，无冥则无罔。因此，罔与冥表现了玄的性质和作用，体现了玄的特色，是理解八十一首的枢纽所在。所谓：“天以不见为玄，地以不形为玄，人以心腹为玄。”“玄者，神之魁也”（《太玄告》）。

四 《太玄》的“五行”学说

原始的五行思想最基本的特点，就是从当时所认为的五种基本原素之间的关系，以解释事物的产生及其相关的联系。在它经历了“相杂”、“相生”及“生胜”的发展历程后，人们便逐步摆脱直观的视野，迈入理性思维的轨道并与方位、时令、物类相配，说明世界万物的演化。扬雄亦把他的宇宙图式与当时流行的五行学说联系起来，建构了《太玄》的外在形式体系。他说：“鸿本五行，九位施重。上下相因，丑在其中”。（《玄莹》）又说：“五行迭王，四时不俱壮。日以昱乎昼，月以昱乎夜。昴则登乎冬，火则发乎下。南北定位，东西通气，万物错离乎其中。”（《太玄告》）即是说“九天”不仅表示阴阳的消息盈虚，也表示五行的生克制化。所谓“九位施重”，指把水、火、木、金、土按五行之数分配于“九天”、“九赞”之中，一六为水，配于“九天”，则每天的一首、六首为水，配于“九赞”，则每首的初一次六为水；二七为火，则每天的二首、七首为火，每首的次二、次七为火。三八为木，四九为金例此。五、五为土，为中央，故五土配每天的“五首”和每首的

“次五”。由是上下相因，万物皆在其中。方位的转移，呈现为五行迭胜；时间的变化，表现为四时更替。将两者结合起来，即构成一个包含时间和空间的宇宙框架，万事万物均蕴含生息于其中。《太玄数》云：

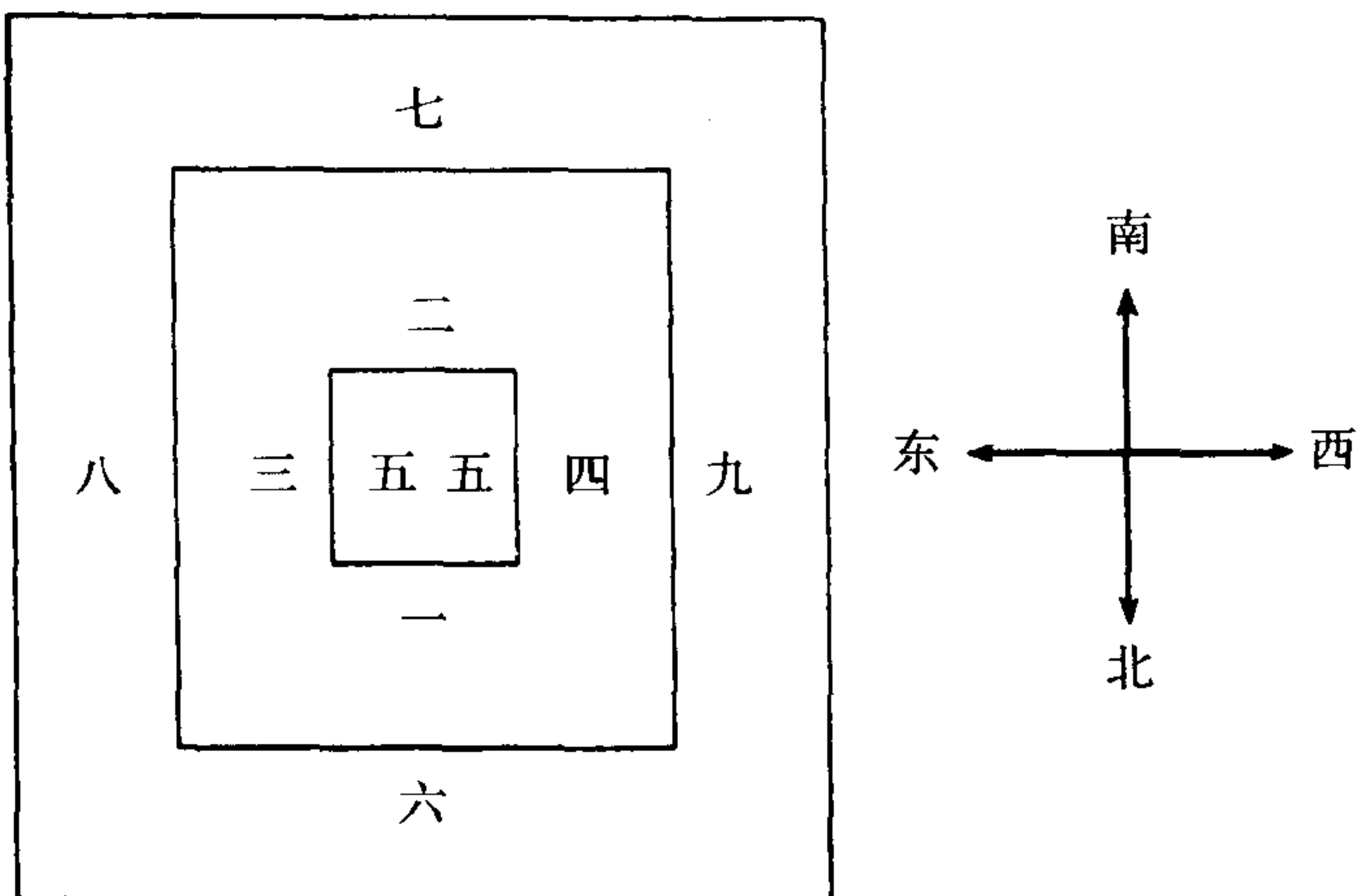
三八为木，为东方，为春，日甲乙，辰寅卯，声角，色青，味酸，臭膻，形拙信，生火，胜土，时生，藏脾，侑志，性仁，情喜，事貌，用恭，肃，徵旱，帝太昊，神句芒，星从其位，类为鳞，为雷，为鼓，为恢声，为新，为燥，为户，为牖，为嗣，为承，为叶，为绪，为赦，为解，为多子，为出，为予，为竹，为草，为果，为实，为鱼，为疏器，为田，为规，为木工，为矛，为青怪，为魴，为狂。

四九为金，二七为火，一六为水，五五为土，皆例此。

扬雄将五行与玄道相配，目的不是重复《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》和《淮南子·时则训》的有关内容，也不是为了补充或增益上述著作所缺载的事类。而是要突出“五行相参生和”亦即玄道与五行的阴阳之纪，一种物象与数、理的关系。

（一）两两相合，五行之数立

所谓“两两相合”，指一与六合，二与七合，三与八合，四与九合，五与五合。《太玄图》云：“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”此即《太玄数》所谓：三八为木，为东方，为春；四九为金，为西方，为秋；二七为火，为南方，为夏；一六为水，为北方，为冬；五五为土，为中央，为四维。以图示之如下：



（到了宋代，数字被黑白点所代替，并绘成图形，
刘牧称之为“洛书”，朱熹称之为“河图”）

五行随时间的推移，其在空间的表现是不同的。《太玄数》云：“五行用事者王，王所生相，故王废，胜王囚，王所胜死。”这是说，在一年四时之中，五行轮流“用事”，所谓用事即起主导作用。凡某季起主导作用的一行称为旺，行所生者为相，产生旺者为废（又曰休），克制旺者为囚，旺所克者为死。此即《淮南子·地形训》说的：“木壮，水老，火生，金囚，土死；火壮，木老，土生，水囚，金死。……”旺、相、废、囚、死是五行在四时运行中所呈现之态势。五行之性不同，四时之气不一，某行若与其所处时令通情达性则旺，悖情违性则死。水旺于冬而火死，火旺于夏而金死，金旺于秋而木死，木旺于春而土死，土旺于四维而水死。“五行更王用事，一正胜焉，相参而生和，此《易》所谓利贞之性情者哉！”（司马光《太玄集注》）

（二）播五行于四时，和而后而日生

扬雄还借音律的损益，以说明五行中阴阳气数的变化。

《玄数》云：

其在声也，宫为君，徵为事，商为相，角为民，羽为物。

其以为律吕，黄钟生林钟，林钟生太簇，太簇生南吕，南吕生姑洗，姑洗生应钟，应钟生蕤宾，蕤宾生大吕，大吕生夷则，夷则生夹钟，夹钟生无射，无射生仲吕。

按照玄数，五声和五行相配，宫为土，商为金，角为木，徵为火，羽为水。宫居中央，畅四方，为四声纲，故配君；商之为言章也，彰显而法度之，故配相；角，触也，触地而出，为相所制驭，故配民；徵，祉也，物盛大而民喜乐其事，故配事；羽，宇也，物聚臧于宇，故配物。

依《汉书·律历志》：五声之本，生于黄钟之律。律十有二，阳六为律，阴六为吕。律以统气类物，吕以旅阳宣气。十二律吕与一年四时十二月相配则为：黄钟为十一月之律，管长九寸，三分损一，下生林钟。林钟为六月之吕，管长六寸，三分益一，上生太簇。太簇为正月之律，管长八寸，三分损一，下生南吕。南吕为八月之吕，管长为五寸又三分寸之一，三分益一，上生姑洗。姑洗为三月之律，管长七寸又九分寸之一，三分损一，下生应钟。应钟为十月之吕，管长四寸又二十七分寸之二十，三分益一，上生蕤宾。蕤宾为五月之律，管长为六寸又八十一分寸之二十六，三分损一，下生大吕。大吕为十二月之吕，长四寸二百四十三分寸之五十二，三分益一，上生夷则。夷则为七月之律，长五寸又七百二十九分寸之四百五十一，三分损一，下生夹钟。夹钟为二月之吕，长三寸又

二千一百八十七分寸之一千六百三十一，三分益一，上生无射。无射为九月之律，长四寸又六千五百六十一分寸之六千五百二十四，三分损一，下生仲吕。仲吕为四月之吕，管长三寸又一万九千六百八十三分寸之六千四百八十七。

阴阳之施化，万物之终始，既类旅于律吕，又经历于日辰。行于十二辰，始动于子，故黄钟始于子，言阳气施种于黄泉，孳萌万物。大吕位于丑，言旅助黄钟宣气而芽物也。太簇位于寅，言阳气大，奏地而达物也。夹钟位于卯，言阴夹助太簇宣四方之气而出种物。姑洗位于辰，言阳气洗物必洁之也。中吕位于巳，言微阴始起未成，著于其中旅助姑洗宣气齐物。蕤宾位于午，言阳气始导阴气使继养物也。林钟位于未，言阴气受任，助阳种物使之长大茂盛。夷则位于申，言阳气正法度而使阴气伤其应伤之物。南吕位于酉，言阴气旅助阳孕成万物。无射位于戌，言阳气终物而使阴气毕剥落之。应钟位于亥，言阴杂阳气，臧塞为万物作种也。

（三）律吕配玄道，玄之体用著

扬雄认为，声生于日，律生于辰，推十二辰以生十二律。声以正人之情性，律以调声之清浊。声律相和，八音生，故《太玄》之道亦配声律干支之数。《太玄数》云：

子午之数九，丑未八，寅申七，卯酉六，辰戌五，巳亥四。故律四十二，吕三十六，并律吕之数，或还或否，凡七十有八，黄钟之数立焉。

律为阳，吕为阴。子、寅、辰、午、申、戌配阳律。丑、卯、巳、未、酉、亥配阴吕。子午之数九，寅申七，辰戌五，三者之和

为律之数，故律四十二。丑未八，卯酉六，巳亥四，三者之和为吕之数，故吕三十六。并律吕之数，其和为七十八。黄钟之数八十一，此为配子为天正，终天之数。而玄道：“一以三起”，转而相乘，三三而九，九九而八十一，所谓：“陈其九九，以为数生。”（《玄首都序》）律吕之和数为七十八，虚三则为八十一，故称“黄钟之数立焉”。

叶子奇云：“子一阳生，午一阴生，气生一分则数虚一分，故子午之数虚一而止九。丑二阳生，未二阴生，而丑未之数虚二而止八。驯而至于六阳六阴之月，而巳亥之数虚六而止四。皆自十而逆除也。”（《太玄本旨》）这是说，子月一阳生，午月一阴生，十减一得九，故子午之数为九。准此，丑未之数则为八，寅申之数为七，卯酉之数为六，辰戌之数为五，巳亥之数为四。天干为地支之主，子数九，甲为子干，故甲之数亦为九，而甲己相配，己为甲妃，故己随甲其数亦当为九。丑数八，乙为丑干，故乙之数亦为八，而乙庚相配，乙为庚妃，故知庚数亦当为八。顺此，则丙辛之数为七，丁壬之数为六，戊癸之数为五。叶子奇又说：“九阳盛，为数之统，此玄之所以为用也；子午虚一而无位，此玄之所以为体也。”（《太玄本旨》）玄道“一以三起”，“一以三生”。以三起者，方、州、部、家是也；以三生者，三分阳气而为天玄、地玄、人玄；每首分为九赞之位，八十一首分为九天，《太玄》以九赞和九天为用，以九为极限，过九必反。故玄以“九”为用，而以“一”为体。

五 《太玄》与天文历法

在汉代，关于宇宙天体的学说主要有三派，一为盖天说，

二为浑天说，三为宣夜说。杨雄早期持盖天说，后来转而笃信浑天说。浑天说比盖天说和宣夜说更能说明天体运动的规律。如按盖天说，天似盖笠，地法覆盘，天地各中高外下，北极之下为天地之中，其地最高，而滂沲四颓，三光隐映，以为昼夜。日月星辰随天盖而运动，其东升西没是由于远近所致，并非没入地下（见《晋书·天文志》）。虽然盖天说在《周髀算经注》中已形成一个完整的、量化的七衡六间图，但“考验天状，多所违失，故史官不用”（《后汉书·张衡传》注）。宣夜说只是一种宇宙无限论观念，它没有提出自己的对于天体坐标及其运动的量度方法。惟浑天说，近得其情，史官多用之。它认为：“浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡中黄，孤居于内。天大而地小。天表里有水，天之包地，犹壳之裹黄。天地各乘气而立，载水而浮。周天三百六十五度四分度之一。……天转，如车毂之运也。周旋无端，其形浑浑，故曰浑天也。”（张衡《浑天仪注》）但古人误认为运行者乃天体，日月星辰皆附丽于天而随之旋转，不晓得运行者乃地球及行星，故有此论。扬雄到了晚年，提出“难盖天八事”（参见《隋书·天文志》），对盖天说予以诘难并对浑天说进行研究，《太玄》的宇宙图式即是吸取浑天说而建构起来的。正如班固所说：扬雄“大潭思浑天，参摹而四分之，极于八十一，旁则三摹九据，极之七百二十九赞，亦自然之道也。……其用自天元推一昼一夜阴阳数度律历之纪，九九大运，与天终始。与泰初历相应，亦有颛顼之历焉。”（《汉书·扬雄传下》）

《太玄》每两赞主一日，七百二十九赞则主三百六十四日半，外加踦、赢两赞而满一岁之日数。故《太玄图》云：“凡三百六十四日有半，踦满焉，以合岁之日而律历行。”汉初，袭用秦

之颛顼历，但逐渐发现它已与实际天象不合。“北平侯张苍言，用颛顼历，比于六历，疏阔中最为微近。然正朔服色，未睹其真，而朔晦月见，弦望满亏，多非是”。（《汉书·律历志上》）因颛顼历定一岁之日数为三百六十五又四分日之一，而此日数是有误差的，所以到汉武帝元封七年，公孙卿、壶遂、司马迁等主张改正朔、制新历，于是改元封七年为太初元年。同时遴选长于治历的邓平、唐都、落下闳等二十余人创制汉历，因此年为太初元年，故又称太初历。中国古代历法的制定特重历元，所谓历元，就是以冬至恰好是甲子日甲子时之朔旦，作为推算历法的开始。“乃定东西，立晷仪，下漏刻，以追二十八宿相距于四方，举终以定朔晦分至，躔离弦望”（《汉书·律历志上》）。太初历的制定，就是“以前历上元泰初四千六百一十七岁，至于元封七年，复得闳逢摄提格之岁，中冬十一月甲子朔旦冬至，日月在建星，太岁在子，已得太初本星度新正”（《汉书·律历志上》）。而具体的运算转历是由邓平、落下闳完成的。邓平创制了八十一分律历，定一月的日数为二十九又八十一分之四十三日，一岁的月数为十二又十九分之七月，一岁的日数为三百六十五日又一千五百三十九分日之三百八十五。《太玄告》云：“玄日书斗书而月不书，常满以御虚也。”这是说，日行有常而无亏，斗柄所指有定向，故可书；而月有赢虚，所行不常，故不可书。《太玄告》又云：“岁宁悉而年病，十九年七闰，天之偿也。”叶子奇注谓：“岁道常舒而有余，故无忧。年道常缩而不足，故有病。是以十九年而置七闰，以偿还其不足之数也。”（《太玄本旨》）叶注语焉不详。对此，俞樾诠释甚精。他说：“日躔黄道一周，历春夏秋冬四时，共三百六十五日有奇，是为一岁。月离白道一周，历朔望晦，后追及日而

合朔。十二合朔，共三百五十四日有奇，是为一年。岁与年较，多十一日弱，所谓气盈也。年与岁较，少十一日弱，所谓朔虚也。……自立春至大寒，而岁实始尽。然正月朔日立春，至十二月晦日。尚未至大寒，是‘年病’也。病者，病其不足也。于是三年必置闰焉。故下文曰：‘十九年七闰，天之偿也’。”（《诸子平议》）

太初历后刘歆加以推究和整理，是为三统历。刘歆以《易》推历以说《春秋》，企图为太初历建构理论根据。所谓三统即天统、地统、人统，天统始施于子半，地统受之于丑毕于辰，人统生自寅成于申。“故历数三统，天以甲子，地以甲辰，人以甲申”。（《汉书·律历志上》）此即《太玄图》所谓“自子至辰，自辰至申，自申至子，冠之以甲，而章、会、统、元与月蚀没，玄之道也”。依据太初历（即三统历），以朔旦、冬至恰好是甲子日的夜半为历元，作为推算历法的开始。一元等于三统，共计四千六百十七年。一统为三会，计一千五百三十九年。一会为二十七章，计五百十三年。一章为十九年（七闰），计二百三十五月，历此周期，朔旦、冬至又在同一天，无余分。按照实际推算，第一统自甲子日开始，共三会。八十一章，一千五百三十九年，合一万九千三十五月，共五十六万二千一百二十日。经历这个周期，朔旦、冬至又在同一天的夜半子时，无余分。其第二统、第三统必然自甲辰日、甲申日开始。三统之后，又重新回到以甲子日开始，三统周而复始。此即《玄图》所谓“自子至辰，自辰至申，自申至子，冠之以甲”。《太玄》以太初历（三统历）为基础，创制了一个特别的历法，蕴含了天地阴阳变化之理，故云“玄之道也”。邵雍曾说：“洛下閤但知历法，扬雄知历法又知历理。”（《皇极经世·观物外篇》）此评至为精当。

扬雄的太玄图式亦吸收并改造了孟喜等人的卦气说。

《易》之卦气起中孚，坎、震、离、兑四正卦二十四爻主二十四节气，即坎卦自初爻至上爻主冬至、小寒、大寒、立春、雨水、惊蛰六个节气，震卦主春分、清明、谷雨、立夏、小满、芒种六个节气，离卦主夏至、小暑、大暑、立秋、处暑、白露六个节气，兑卦主秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪六个节气。其余六十卦，每卦六日七分，凡得三百六十五日又四分日之一。六十卦配七十二候，尚缺十二卦，则以候卦补之。就一年的节气变化说，十一月中冬至，初候为公卦中孚，此为一年节气变化的开始，至次年十一月节大雪，末候卿卦颐为一年节气变化的终结，周而复始。《太玄》八十一首，每首九赞，一赞为昼，一赞为夜，合二赞为一日。八十一首，凡七百二十九赞，合三百六十四日半，外加蹇、羸二赞，成三百六十五日又四分日之一。中首初一，冬至之初也，蹇、羸二赞，大雪之末也，亦周而复始。《太玄》首名皆以《易》之卦气为次序而变其名称，如，《玄》之“中”，《易》“中孚”也；《玄》之“周”，《易》“复”也；《玄》之“ ”、“闲”，《易》之“屯”也；《玄》之“少”，《易》“谦”也；《玄》之“戾”，《易》“睽”也；《玄》之“上”、“干”，《易》“升”也；《玄》之“ ”，《易》“临”也；《玄》之“羨”、“差”，《易》“小过”也；《玄》之“童”，《易》“蒙”也；《玄》之“增”，《易》益也；《玄》之“锐”，《易》“渐”也；《玄》之“达”、“交”，《易》“泰”也等等。故《玄首都序》曰：“八十一首，岁事咸贞。”《玄测都序》曰：“巡乘六甲，与斗相逢，历以纪岁，而百谷时雍。”按，日右行而左还，北斗左行而右旋，在牵牛一度半建子位，日斗相逢，各一周天。故称日行乘六甲，周而复始，以成岁事。另外，《太玄》还将八十一首七百二十九赞配以二十四气和日躔宿度，以及风雨物候，用以说明四

时季节和月令的变换。故《太玄图》云：“阴质北斗，日月眇营，阴阳沈交，四时潜处，五行伏行。六合既混，七宿轸转，驯幽推历，六甲内驯。九九实有，律吕孔幽，历数匿纪，图象玄形，赞载成功。”即是说，《太玄》包含有以北斗指向定时，日月循其轨道周行，阴阳二气消息盈虚，四时节气交相更替，五行旺伏更相用事等；还包括天体浑沌，星宿运转，推求历法，时日纳配干支等。故叶子奇云：“此备言《玄》配合乎斗、日、阴阳、四时、五行、六合、七宿、六甲，莫不俱于八十一首之中，以至律吕、历数亦莫不藏其纪度，所以玄图莫不传著而昭列焉。”（《太玄本旨》）但是，《太玄》毕竟不是天文学和历法，而是一部哲学著作，它只对天文、历法等予以理论的说明，使之从具体的自然科学升华为世界图式，而不能代替具体的历法和天文学。

六 《太玄》的历史地位

《太玄》是拟《易》之作，同时又吸收了老子的天道观和辩证法，因此是会通《易》、《老》的杰作。但就运思理路而言，《太玄》明显地近于《老子》，而与《周易》有所不同。《周易》以一分为二，二分为四，四分为八，直至六十四的二分法，将八卦与六十四卦联为两两相对的整体，它把阴阳视为两体，故而两体的“中和”、“中介”不易透显。《太玄》则不同，它以三分法代替了《周易》的二分法，强化了阴、阳的结合体即阳（一）、阴（二）、和（三），凸显了阴阳参和、阴阳消长的调节功能。此思想可溯源于老子。老子云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》四十二章）只有“一生二，二生三”的三分架构，才能昭示“阴阳一体”以及阴阳在一体中

的“参和状态”。在扬雄看来，这种参和状态表明“玄”是与阴阳共存而兼制阴阳的共体。他说：“莹天功、明万物之谓阳也，幽无形、深不测之谓阴也。阳知阳而不知阴，阴知阴而不知阳。知阴知阳，知止知行，知晦知明者，其唯玄乎！”（《太玄·摘》）这是说，玄是非阴非阳，即阴即阳，即主阴又主阳的阴阳浑一体，亦可谓阴阳共体并兼制阴阳的关联者。叶子奇云：“阳主息，变物而有形。阴主消，化物而无迹。然阴阳，气也，故局于一偏而不通。玄者，理也，故通于两端而兼体。”（《太玄本旨》）譬如，天、地、人作为三才之道，《周易》中只能以六爻“兼三才而两之”来体现。而《太玄》则不然，“夫玄者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之”。（《太玄图》）所谓“一以三起，一以三生”，方州部家皆以三起而成四位也。

《太玄》完成了《周易》符号模式的重新改组，显示了它多层面涵义的优势。《太玄》三分法的优势主要凸显于两个方面：其一，它把事物共同体的全貌概括了出来。作为共同体不仅有“阴”与“阳”的对待，而且有维系这种对待的“参”，即通于“阴”“阳”而兼体的“和”。质言之，既没有纯粹的独阴，亦没有纯粹的独阳，阴阳局于一偏皆不通。其二，在事物共同体中，“玄”（和）起着维系全局的作用。阴阳相错相行，阳息阴消，阴息阳消，无论是阳的动吐，还是阴的静翕，都表示旧事物的减损与消失，新事物的增长与发展。尽管阴阳有更迭，事物有演化，而“玄”（和）的维系作用并不因此而消亡。正如《太玄文》所云：“罔蒙相极，直酋相敕。出冥入冥，新故更代。阴阳迭循，清浊相废。”而“罔之时，玄矣哉”。由此可见，《太玄》的三错符号“—”、“--”、“---”弥补了《周易》二错符号“—”、“--”的不足，更能体现尚中的“中和”之道。

然而，《太玄》并没有取代《周易》，它的地位和作用更不可与《周易》同日而语，这是为什么？概而言之，不外乎《太玄》的文字艰涩深奥，一般士人难以理会其意旨，就连宋代的大学者司马光尚须“读之数十过”，方能“稍得窥其梗概”（《太玄集注·读玄》），对于一般读者来说，当然是可想而知了，此其一。《周易》的“经”和“传”是不同时代的作品，两者之间差异很大，“传”本于“经”，然而更是空前地升华了“经”，因此无论就其学说建构、思想内涵抑或学术层次，都存在着明显的、根本性的差异。从《易经》到《易传》是人类思维冲破占卜樊篱而升华为哲学理论的进步过程。可是扬雄的《太玄》却将自己的理论硬性地纳入早已落伍的占卜形式之中，禁锢了理论的生机，因此《太玄》企图借用占卜形式以建构其体系是失败的，此其二。

不过，就创立新的哲学体系而言，《太玄》是扬雄的潜心精思之作，没有《太玄》扬雄就称不上是一位有个性的哲学家。正是这种哲学个性，使之对魏晋玄学产生了重大的影响。《太玄》的建构形式虽说不成功，但它对神学经学的背离和挑战，以及它对事物现象背后深层本质的探索，深深地启迪了魏晋玄学，为后一时期辨析才性与玄理的又一次思想解放高潮的到来，起了铺垫作用。又因《太玄》是《老子》和《周易》相结合的产物，故汉末的解《老》注《易》诸家，如宋衷、虞翻、陆绩，都熟谙《太玄》并为之作注，为嗣后《易》、《老》、《庄》三玄的正式形成，创造了条件。

总之，《太玄》一方面希冀取代汉代经学而又未能予以取代，另一方面它想超越烦琐的象数之学向思辩哲学发展而又未能达到魏晋玄学的高度，从而成为两汉哲学向魏晋玄学转化过程中极为重要的中间环节。

郑玄关于 宇宙生成 与衍化的 象数理论

第六章

郑玄自青年时代即开始了其学术生涯，先从第五元先学今文经学，后从马融学古文经学，遂使他成为兼通今文和古文的经师。四十余岁时，罹党锢之祸，这是继“焚书坑儒”之后的又一次文化浩劫。在禁锢期间，他闭门不出，隐修经业，“括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失”（《后汉书·郑玄传》），熔铸今古两派，创立郑学，凡注述文字，百余万言。郑玄在述其经历时说：“吾家旧贫，不为父母群弟所容，去厮役之吏，游学周、秦之都，往来幽、并、兖、豫之域，获覲乎在位通人、处逸大儒，得意者咸从捧手，有所受焉。遂博稽六艺，粗览传记，时睹秘书纬术之奥，年过四十，乃归供养，假田播殖，以娱朝夕。遇阉尹擅势，坐党禁锢，十有四年。”“但念述先圣之元意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才。”（《后汉书·郑玄传》）党禁解后，何进、袁绍曾多次征辟郑玄，均被拒绝，有时不得已而诣之，则一夜逃去。表现出古代正直的知识分子的坦荡胸怀和高风亮节。

本章不全面介绍郑玄的易学思想。主要就其在《易纬乾凿度注》中所透显的道家思想，作一粗疏的论述。

一 易数与物类

先秦时代，哲学与自然科学是二而一的，没有独立的自然

科学门类。汉代则不然，哲学与自然科学已开始分化，但仍密切联系着。科学家和哲学家们对宇宙论问题极为关注，对宇宙的本原、演变与结构，提出了各自的假说，并进而将天人关系问题归结为万物与其本原的关系问题。郑玄的象数架构之宇宙图式即是其中之一。

（一）阴阳之数

郑玄的宇宙论，是通过其象数易学而展现的。他以“数”的变化说明“气”的运行和发展，阴阳二气的流变实即阴阳之数的运转。他注《乾凿度》“太极分而为二”云：七九，八六。

（以下引文凡未注明出处者，均引自郑氏《乾凿度》注）

所谓“分而为二”即是《系辞》说的“生两仪”。“两仪”或谓天地、或谓乾坤、或谓阴阳，天地言其体，乾坤言其义，阴阳言其性，三者异名而同旨。就郑玄的注看，则是指阴阳。阳为奇数，阴为偶数，故七九为阳，八六为阴。事物的发展，都要经历三个阶段即：开始（“始”）、盛壮（“壮”）、终结（“究”）。三个阶段就阴阳气数而言，则相当于阳数发展的一、七、九，也相当于阴数发展的二、八、六。“一主北方，阳气渐生之始；七主南方，阳气壮盛之始；〔九主〕西方，阳气所终究之始也”。阳动主进，阴动主退，此乃阴阳消息的表征。因此，郑玄说：“阳动而进，变七之九，象其气息也；阴动而退，变八之六，象其气消也。”

阴阳气数的交互作用，表现于三个方面：其一，相辅相成。一以六成之，二以七成之，三以八成之，四以九成之。“当阳用事之时，阴宜自损以奉阳者，所以戒阴道以执其顺者也；当阴用事之时，阳宜自损以益阴者，所以戒阳道弘其化也。”其二，相灭相生。阳息则阴消，阴息则阳消，阳盛极则生阴，阴盛极则生阳。用气数表示则为：阳壮于七，则阴始于二；阴壮于六，

则阳始于一。“夫物不可穷，理不可极”，极则反矣。其三，相合相化。阴阳二气，茵蕴交感，以成化生之功。就气数说，“奇者为阳，偶者为阴，奇者得阴而合，偶者得阳而化，言数相偶乃为道也”。

《系辞》云：“道有变动，故曰爻。”七九、八六之道即阴阳之道。既然七九、八六可以表征阴阳二气的消息盈虚，那么它也必然会呈现为爻象的变化，因此郑玄说：“一变而为七是今阳爻之象，七变而为九是今阳爻之变。二变而为六是今阴爻之变，六变而为八是今阴爻之象。”即是说，七八本其质性，故只可表爻象；九六效其流动，故可以表爻动。《周易》以变为占，九六爻之变动者，故用九六而不用七八。

通过对阴阳之数的分析，可以发现数的变化不仅可以定阴阳之性，也可以定阴阳之象，数绝不是纯粹表示数量的，而是通过运数以发挥其定性、定象之功能。

（二）五行之数

为了阐明万物的生灭原理，郑玄在阴阳之数的基础上，又提出了“五行气数说”。郑玄云：

天地之气各有五。五行之次，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者，阴无匹，阳无耦，故又合之。地六为天一匹也；天七为地二耦也；地八为天三匹也；天九为地四耦也；地十为天五匹也。二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也。（《左传·昭九年正义》引）

五行之数即五行的序数，此序数最早见于《尚书·洪范》。《洪

范》云：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”郑玄认为，五行乃天地之阴阳所生，“天地气合而化生五物（行）”，因此天地之数一至五就是五行的序数。《系辞传》云：“天一，地二，天三，地四，天五。”天地之数与五行之数相配即为：天一为水，地二为火，天三为木，地四为金，天五为土。由于独阳不生，孤阴不化，因此阴阳需有合，即有阴必有阳合之，有阳必有阴合之。阴阳相合，即阴阳之数相合。“奇者为阳，偶者为阴，奇者得阴而合，偶者得阳而居，言数相偶乃为道也。”

然而，天数一、三、五所谓“参天”者无偶；地数二、四所谓“两地”则无匹，故当以天地之数的六至十合之。郑玄说：

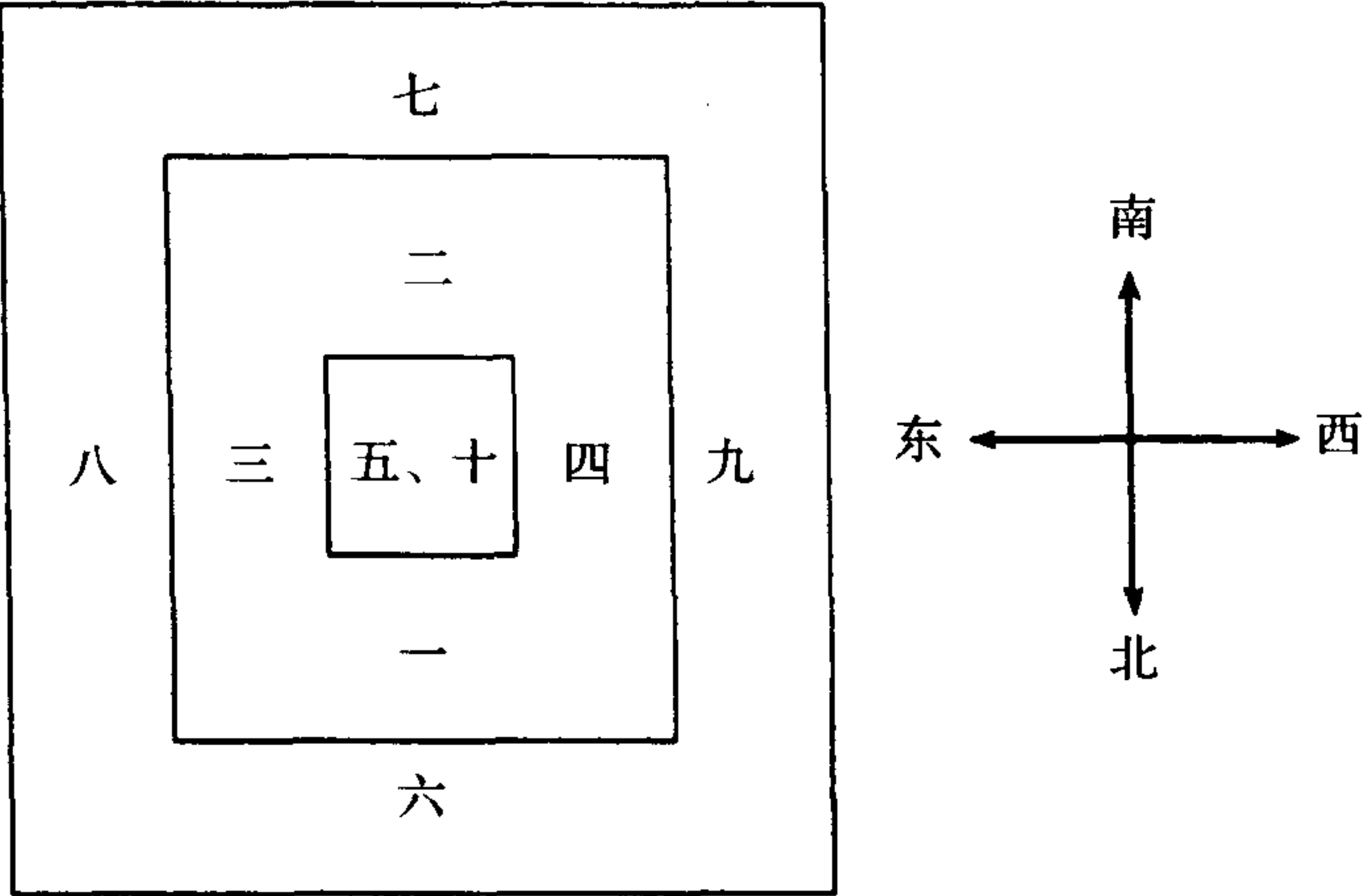
天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中，阳无耦，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也。（《礼记·月令疏》引）

这样，天地之数的六至十也具有了五行的含义。郑玄以天地之数配五行，不只是为了将天地之数化作五行，更重要的是将五行定位以配四方，以表征阴阳二气在四季中的消长变化。

“天一生水于北”，是说水位于北方，此时阴气壮极而阳气始生；“地二生火于南”，是说火位于南方，此时阳气壮极而阴气始萌；“天三生木于东”，则谓木位于东方，此时阳气兴旺而阴气休囚；“地四生金于西”，则谓金位于西方，此时阴气兴旺而阳气休囚。土居中央，中央所以统四方，即分管四时也，四时之义皆绳之于中央。但是，只有阳气不生物，只有阴气不成

物，所以地六必须与天一配，天七必须与地二配，地八必须与天三配，天九必须与地四配，地十必须与天五配。天数五，地数五，五位相配各有合，方能化生万物。此即郑玄所说的：“二五阴阳各有合，然后气相得。施化行也。”

经过郑玄的发挥和创造，天地之数与五行之数不仅具有了空间方位，而且具备了时间维度，从而建构起数的时空框架。就空间说，它们分别居于东西南北中五方；就时间说，它们分别代表了春、夏、秋、冬四季。以图示之如下：



到了宋代，数字被黑白点所代替并绘成图形，刘牧称之为“洛书”，朱熹则称之为“河图”。

郑玄的天地之数与五行之数的时空架构，是属于他的宇宙论范畴的。在古人的心目中，天是圆的，地是方的。天圆在外，故称天球；地方在内，故称地体。他把天地之数分布于四方，而四方之数的总和，正是一正方体在平面上投影的数字描

绘。即： $(1+2+3+4)+(6+7+8+9)=40$ 。40乃四方形周边之和，因此 $40\div 4=10$ 即其边长。这是对地体为方的数字论证。因5、10在中央不在四方，所以在计算四方形之周长时，不应将5、10计算在内。朱熹将之称为“河图”并认为是圆的（见《易学启蒙》），是不对的。

郑玄关于天地之数的时空论是有所本的。在先秦和汉初的一些典籍，如《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子·时则训》等著名的篇章中，即有天地之数、五行之义的空间方位及时间顺序的论列。其理论渊源显系道家和阴阳家。西汉末年，道家思想又一度成为时尚，严遵的“易老”合论，扬雄的《太玄》即是著名的代表。尤其是《太玄》，在论及天地之数所含的五行之义时说：“三八为木，为东方，为春；……四九为金，为西方，为秋；……二七为火，为南方，为夏；……一六为水，为北方，为冬；……五五为土，为中央，为四维。”（《太玄·玄数》）又说：“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”（《太玄·玄图》）《太玄》所包容的“浑天说”，含有天地生成的玄机，它所架构的五行、五方、万物与四时相配的时空模式，含有“体自然”的精神，而所有这些，都是以道家思想为指导的。郑玄正是汲取此等先在的思想为前提，来丰富和完善自己的学说的。

（三）大衍之数

《系辞》的“大衍之数”是专讲以五十根蓍草揲筮成卦的方法的。但是后人对大衍之数的理解却见仁见智，形成了所谓的“大衍义”。郑玄立于天地之数化五行的基础上，对“大衍之数”提出了自己的见解。他说：

天地之数五十有五，以五行气通，凡五行减五，大衍又减一，故四十九也。（《汉上丛说》引）

这是说，天数为二十五，地数为三十，二者之和为五十五。五行之气布四方、通天地，因此在一至五和六至十的天地之数中，均含有五行之气。不过六至十的五行之气是由五行生数加五而来，即六之气是由一加五而来，故六与一并成水于北；七之气是由于二加五而来，故七与二并成火于南；八之气是由三加五而来，故三与八并成木于东；九之气是由四加五而来，故九与四并成金于西；十之气是由五加五而来，故十与五并成土于中。既然五行成数是由五行生数加五而来，因此必须减五，即他所谓的“五行各气并，气并而减五，惟有五十”。（《礼记·月令疏》引）至于大衍为何又减一，郑玄说：

以五十之数，不可以为七八九六卜筮之占以用之，故更减其一，故四十有九也。（《礼记·月令疏》引）

这是说，五十这个数经过运营，是不可能得出筮数七八九六的，无七八九六之筮数就不可能图画爻象，亦不可能成就卦体，所以要减一而用四十九。

郑玄此论，比较朴实，没有迂曲神秘的意味，但问题的关键不在“减一”，而在如何解析大衍的来历及其形上义蕴。郑玄认为，大衍之数来自于天地之数，天地之数以五行气通，故化为五行，因此大衍之数即是五行之数的总和。水之生数为一，成数为六；火之生数为二，成数为七；木之生数为三，成数为八；金之生数为四，成数为九；土之生数为五，成数为十。合

水、火、木、金、土之数为五十有五，“因五行各气并，气并而减五，惟有五十，大衍又减一，故四十九也”。可见，大衍之数原本五十有五而只取五十，此是由天地之数中的五行关系决定的。

《乾凿度》中尚有一个大衍序列，它说：

五音六律七变，由此作焉。故大衍之数五十，所以成变化而行鬼神也。日十干者，五音也。辰十二者，六律也。星二十八者，七宿也。凡五十，所以大闡物而出之者也。

这是说，大衍之数五十是由日、月、星之数相加而来。五音配十干，其数为十。郑玄云：“甲乙角也，丙丁徵也，戊己宫也，庚辛商也，壬癸羽也。”六律（阳）益六吕（阴）配十二辰，其数为十二。七宿分居四方，四方七宿之和为二十八。 $10 + 12 + 28 = 50$ ，此即大衍之数五十之来历。《乾凿度》的大衍序列与《系辞传》的大衍筮法是不同的，但经郑玄诠释，二者之“生物”功能却趋于一致了。不过二者的侧重面有异，前者凸显的是其五行义，五行属地，因此它所昭示的是“万物资生”；后者凸显的是其天象义，日月丽天，故它所昭示的是“万物资始”。郑玄在诠释《系辞传》的“精气为物，游魂为变”时，即重申其大衍五行义。他说：

精气谓七八也，游魂谓九六也。七八，木火之数；九六，金水之数。木火用事而物生，故精气为物；金水用事而物变，故曰游魂为变。精气谓之神，游魂谓之鬼。木火生物，金水终物，二物变化，其情与天地相似，故无所差违

之也。（李鼎祚《周易集解》引）

八木位于东方，东方震也，“万物出乎震，雷发声以生之也”。（《汉上易传》引）七火位于南方，南方离也，“日照之使光大，万物皆致养焉”（同上）。所以说木火用事而物生，故称精气为物。九金位于西方，西方兑也，“草木皆老，犹以泽气说成之”（同上）。六水位于北方，北方坎也，“万物之所归也”（同上）。所以说金水用事而物变，故称游魂为变。木火金水循环往复，万物则春生夏长秋收冬藏，成终而又成始，这即是大衍的功用，所谓“成变化而行鬼神（归伸）也”。

这里，郑玄一方面肯定了七八、九六是五行气数，七八为木火之数，木火发生作用而物生长，九六为金水之数，金水发生作用而物收藏，物的生灭同一年四季的变化是一致的。另一方面则强调了大衍之义乃在于法象天地，运数五行，从而成为化生万物的法则，超越其自身的筮法义而具有形上的哲学义。

郑玄的“大衍义”，后来被称为五行生成说，对中国易学、哲学的发展影响较大。魏关朗作《易传·大衍义》即吸取了郑玄的思想。他说：“蓍不只法天地而已，必以五行运于中焉。”隋唐至宋代的易学图，大都接受了郑玄的观点。如宋刘牧《易数钩隐图》之《洛书》，朱震《汉上易卦图》之《五行数图》均根据郑玄的说法。而朱熹和蔡元定称之为“河图”者，也是根据郑玄的五行之数图画而成，但与刘牧的“河图”“洛书”之名称相反。

二 卦气与时空

卦气说是汉易的中心内容，而其旨归则是宇宙论。汉代

的易学家认为，卦画乃由阴阳爻构成，阴阳爻则为阴阳二气的表征，因此阴阳二气在四季中的消长必然体现在卦爻体上。据此，他们将六十四卦三百八十四爻分主于一年的四时、十二月、二十四节气、七十二候和三百六十五又四分日之一。卦气说始于西汉的孟喜，孟氏以降，各家的卦气说内容繁简不一，但均是同中有异或异而趋同的。卦气说的理论渊源是《吕氏春秋》的《十二纪》、《淮南子》的《天文训》和《时则训》、《礼记》的《月令》。《月令》是对《吕氏春秋·十二纪》的抄辑。对此郑玄曾说：“名曰《月令》者，以其纪十二月政之所行也。本《吕氏春秋》十二月纪之首章也，以礼家好事抄合之，后人因题之名曰《礼记》。”（《月令·正义》引）陆德明也说：“此是《吕氏春秋》十二记之首，后人删合为此记。”（《经典释文》）可见，它不属于儒家作品。我们可以说，卦气说是祖本于秦汉之际的道家的。卦气说的核心内容，是以时空运转对世界万物的影响以及万物在时空中的变化，说明万物与其本原的关系，这与汉代哲学的中心议题是一致的，是在究天人之际。

郑玄的卦气说主要体现于两个方面，一是对《乾凿度》“天道左旋，地道右迁”的注解所形成的爻辰说；一是对《乾凿度》“太一取其数以行九宫”的训释所形成的九宫时空说。

（一）爻辰说

《乾凿度》的爻辰说，是承孟、京的卦气说而来，而孟、京卦气说之根基乃秦汉之际的道家，因此《乾凿度》的爻辰说，其历史渊源实为道家。不过，《乾凿度》的爻辰说，自成体系，堪称一家之言。郑玄的爻辰说是从注释《乾凿度》而来，因此对《乾凿度》的爻辰说，必须有所了解。《乾凿度》说：

天道左旋，地道右迁。二卦十二爻而期一岁。乾阳也，坤阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行阳时六；坤贞于六月末，右行阴时六，以奉顺成其岁。岁终，次从于屯蒙。屯蒙主岁，屯为阳，贞于十二月丑，其爻左行，以间时而治六辰；蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰。岁终，则从其次卦。

很明显，《乾凿度》把《周易》六十四卦按通行本之卦序，两卦组合一组，共分为三十二组。两卦共计十二爻以配十二辰，则为一年。三十二组则配三十二年。三百八十四爻则值三十二年内的三百八十四个月。但是，每卦初爻所值之辰，是依孟喜卦气说中六十四卦所对应的具体时节、月份而定。郑玄通过对《乾凿度》“爻辰说”的诠释，建构起自己的自成体系的爻辰说。

《乾凿度》所谓的“天道左旋，地道右迁”是汉人沿袭的古人观念。汉人依据当时的天文知识，仍认为天自左向右旋转，地自右向左移动。所谓“左旋”即天及日月星辰总是自东向西、自左向右运行；而所谓“右迁”则指大地是自西向东、自右向左运行。据此，乾☰坤☷所值之辰为：

左旋		右迁	
九	月——戌	八	月 - - 酉
七	月——申	十	月 - - 亥
五	月——午	十二	月 - - 丑
三	月——辰	二	月 - - 卯
正	月——寅	四	月 - - 巳
十一	月——子	六	月 - - 未

乾爻辰图

坤爻辰图

郑玄的诠释则不同，按他的理解左右即前后之意。他说：“贞，正也。初爻以此为正，次爻左右者，各从次数之。”所谓“各从次数之”，即各从其次爻间辰顺数之。因此“乾贞于十一月子，左行阳时六，间辰而治六辰”即是：乾阳卦，其初爻值子，顺旋间辰而行，二爻值寅，三爻值辰，四爻值午，五爻值申，上爻值戌。坤阴卦，追随乾卦之后，其初爻值未，亦顺旋间辰而行，二爻当值酉，三爻值亥，四爻值丑，五爻值卯，上爻值巳。以图示之则为：

左行	右行
九 月——戌	四 月 - - 巳
七 月——申	二 月 - - 卯
五 月——午	十二月 - - 丑
三 月——辰	十 月 - - 亥
正 月——寅	八 月 - - 酉
十一月——子	六 月 - - 未
乾 爻 辰 图	坤 爻 辰 图

将《乾凿度》的爻辰图与郑玄诠释的爻辰图作一比较，可以发现二者乾之爻辰图相同，而坤之爻辰图有异。原因在于，《乾凿度》的坤爻辰图为右迁即反旋，而郑玄的坤爻辰图为右行即顺旋。在此基础上，郑玄从乾坤为阴阳之门户，众卦之父母的视角出发，重新厘订了另外六十二卦的爻辰。即凡阳爻所值之辰，同于乾卦该爻位之爻辰；凡阴爻所值之辰，则同于坤卦

该爻位之爻辰。质言之，另外六十二卦，逢阳爻即从乾爻所值，逢阴爻则从坤爻所值。譬如困䷮，其六爻所值之辰为：初爻未，二爻寅，三爻亥，四爻午，五爻申，上爻巳。再如中孚䷼，其六爻所值之辰则为：初爻子，二爻寅，三爻亥，四爻丑，五爻申，上爻戌。

郑玄的爻辰说所以这样排列，是有原因的，它是以经验作根据的，反映了人们对自然界顺时变化的素朴认识。乾始于子，坤始于未，说明自然界阴阳二气的产生与运行是与一年四季气候的变化相一致的。阴阳二气的消息盈虚，表现于十二辰均为顺行，而非阳顺阴逆。按照汉人对阴阳二气产生的认识，阳气产生于十一月，阴气产生于六月。《汉书·律历志》云：“十一月，乾之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，……六月，坤之初六，阴气受任于太阳，继养化柔，万物生长，茂之于未。”其实，按照古人的准确说法，阳气生于子，阴气生于午，所谓建子阳生，建午阴生。然而，阳统天功在资始，阴顺地用以资生，阴不得与阳争始，故立于其形成之月六月未。郑玄说：“阳气始于亥，生于子，形于丑，故乾位在西北。”“阴气始于巳，生于午，形于未，阴道卑顺，不敢据始以敌，故立于正形之位。”若从生克制化之理言之，是因子午相冲，“若在冲也，阴则退一辰”，故乾初爻始于子，坤初爻始于未而不始于午，乾坤两体自初爻至上爻，分别表示阴阳二气随着月令的变化而出现的由开始到盛壮到结束的发展历程。

郑玄不仅以爻辰表时间，而且还以爻辰表空间，架设起爻辰的时空结构。他按照古天文学，将二十八宿与十二辰相配。十二辰所值之宿分别为：子值女、虚、危，丑值斗、牛，寅值尾、箕，卯值氏、房、心，辰值角、亢，巳值翼、轸，午值柳、星、

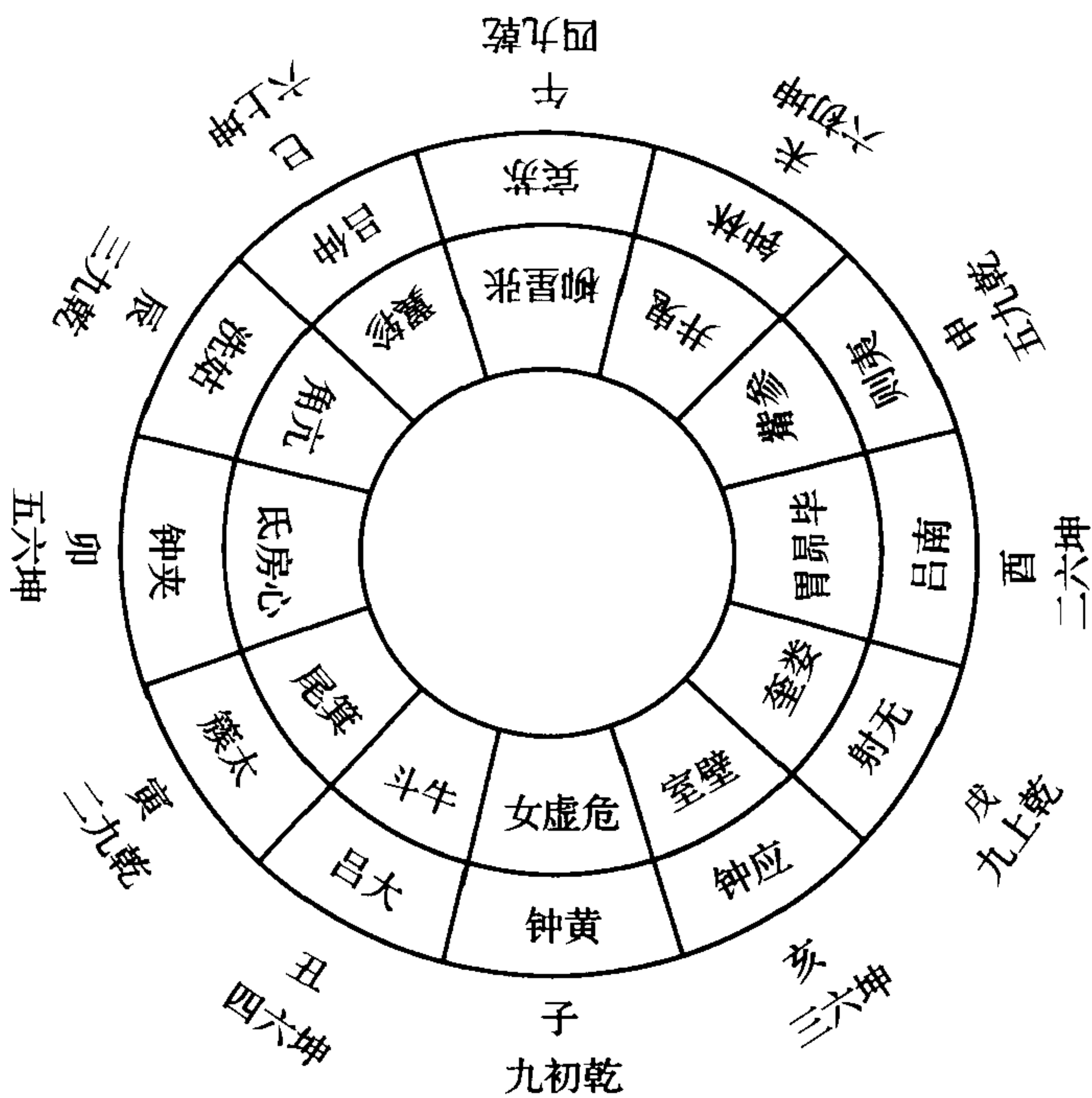
张，未值井、鬼，申值觜、参，酉值胃、昂、毕，戌值奎、娄，亥值室、壁。

然后，郑玄又以十二辰配十二律吕。律属阳，以统气类物，故六阳辰配六律：子配黄钟，寅配太簇，辰配姑洗，午配蕤宾，申配夷则，戌配无射。吕属阴，以旅阳宣气，故六阴辰则配六吕：丑配大吕，卯配夹钟，巳配仲吕，未配林钟，酉配南吕，亥配应钟。之所以如此相配，一方面是因为十二律吕与十二月内阴阳的消长密切相连，另一方面十二律吕之间也具有一种因应二气的消长而产生的相生关系。郑玄说：

黄钟初九也，下生林钟之初六。林钟又上生太簇之九二。太簇又下生南吕之六二。南吕又上生姑洗之九三。姑洗又下生应钟之六三。应钟又上生蕤宾之九四。蕤宾又上生大吕之六四。大吕下又下生夷则之九五。夷则又上生夹钟之六五。夹钟又下生无射之上九。无射又上生中吕之上六。（《周礼·太师》注）

将乾坤十二爻值以十二辰，配以十二律吕，再值以二十八宿，便形成了以爻辰为轴心的时空架构。它表时阴阳二气在天地之间随着一年四季、十二月的运转而不停地消长变化、循环往复，而万物亦遵从爻辰之架构春夏生长、秋冬收藏了。

郑玄正是以其爻辰说来诠释《周易》的。如他注《比·初六》云：“爻辰在未，上值东井。井之水，人所汲用缶。缶，汲器。”注《坎·六四》云：“爻辰在丑，丑上值斗，可以斟之象。斗上有建星，建星之形似簋。建星上有弁星，弁星之形又如缶。”



郑玄爻辰图

注《离·九三》云：“艮爻也，位近丑，丑上值弁星，弁星似缶。”（以上引文见《诗·陈风·宛丘》之《正义》）再如，注《泰·六五》云：“五爻辰在卯，春为阳中，万物以生。生育者，嫁娶之贵。仲春之月嫁娶，男女之礼，福祿大吉。”（《周礼》疏）注《困·九二》云：“二据初，辰在未，未为土，此二为大夫有地之象。未上值天厨，酒食象。困于酒食者，采地薄，不足己用也。”（《仪礼》疏）

若客观地加以审视，郑玄的爻辰说乃是古代自然科学与易学相结合的产物。将自然科学知识如天文、历法等用以注

释《周易》，缩小了宗教神学在《周易》中的地盘，一定程度上减弱了《周易》占筮的力度。当然，郑玄在运用其爻辰说注释《周易》时，由于过分地夸大了爻辰取象的作用，从而导致了一系列牵强附会的错误，自然要遭到后世易学家的非难。但是，只要我们认真地贯彻历史主义的原则，而不是以现代的科学水平去苛求古人，那么郑玄的爻辰说在易学研究迈向理性化的途程中，是应该有其价值意义和适当地位的。

（二）九宫说

《乾凿度》为了说明阴阳二气的运行规律及其同八卦的关系，提出了所谓九宫数。它说：

易一阴一阳合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则彖变之数若一也。……故太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。

对《乾凿度》的九宫数，郑玄作了详细而独到的阐释，形成了他自己的九宫说。

1. 一阴一阳合而为十五之谓道

“易以道阴阳”，此乃庄子的概括。“一阴一阳之谓道”，则是《系辞》的提升。但二者均为义理的沉思，而非象数之模式。郑玄从象数学的角度，对“一阴一阳之道”作了全新的理解。他说：

五象天数，奇也；十象地之数，偶也。合天地之数乃谓之道。

一阴一阳之道，也就是阴阳运行之道，亦即是乾坤之道、天地之道。天数五，地数十，因此十五这个数就蕴涵了特殊的意义，它是天地的数化，也是天地之道的代称。十五乃由七八相合、九六相合而来。因此筮数七八九六在天地之道中便有了特殊的义蕴和地位。筮数九六，其象为老阳、老阴，老阳、老阴在《周易》中为可变之爻，因此称九六为变数；筮数七八，其象为少阳、少阴，少阳、少阴在《周易》中为不变之爻，因此称七八为彖数。郑玄云：彖“爻之不变动者。”可见，变与不变只是就七八九六所成之爻象而言。就气而言则是变的，阳变七之九，阴变八之六。阳主进，故变七之九，象其气之息；阴主退，变八之六，象其气之消。就阴阳之数说，阳七阴八，二气相合为十五；阳九阴六，二气相合亦为十五，这就是所谓“彖变之数若一也”，亦即郑玄所理解的“合天地之数乃谓之道。”其实，这个“道”不是别的，就是《系辞》说的“一阴一阳之谓道”的那个“道”。不过，该“道”在这里又被涂上了一层彖数的油彩。

2. 四正四维的八卦方位

《乾凿度》说：“太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。”郑玄注云：

太一者，北辰之神名也。居其所曰太一，常行于八卦日辰之间，曰天一，或曰太一。出入所游息于紫宫之内，其星因以为名焉。故《星经》曰：“天一，太一，主气之神。”

“太一”在先秦和汉初的著作，如《庄子·天下》、《吕氏春秋·大乐》、《礼记·礼运》、《淮南子·诠言》等篇中均指道。而在汉代

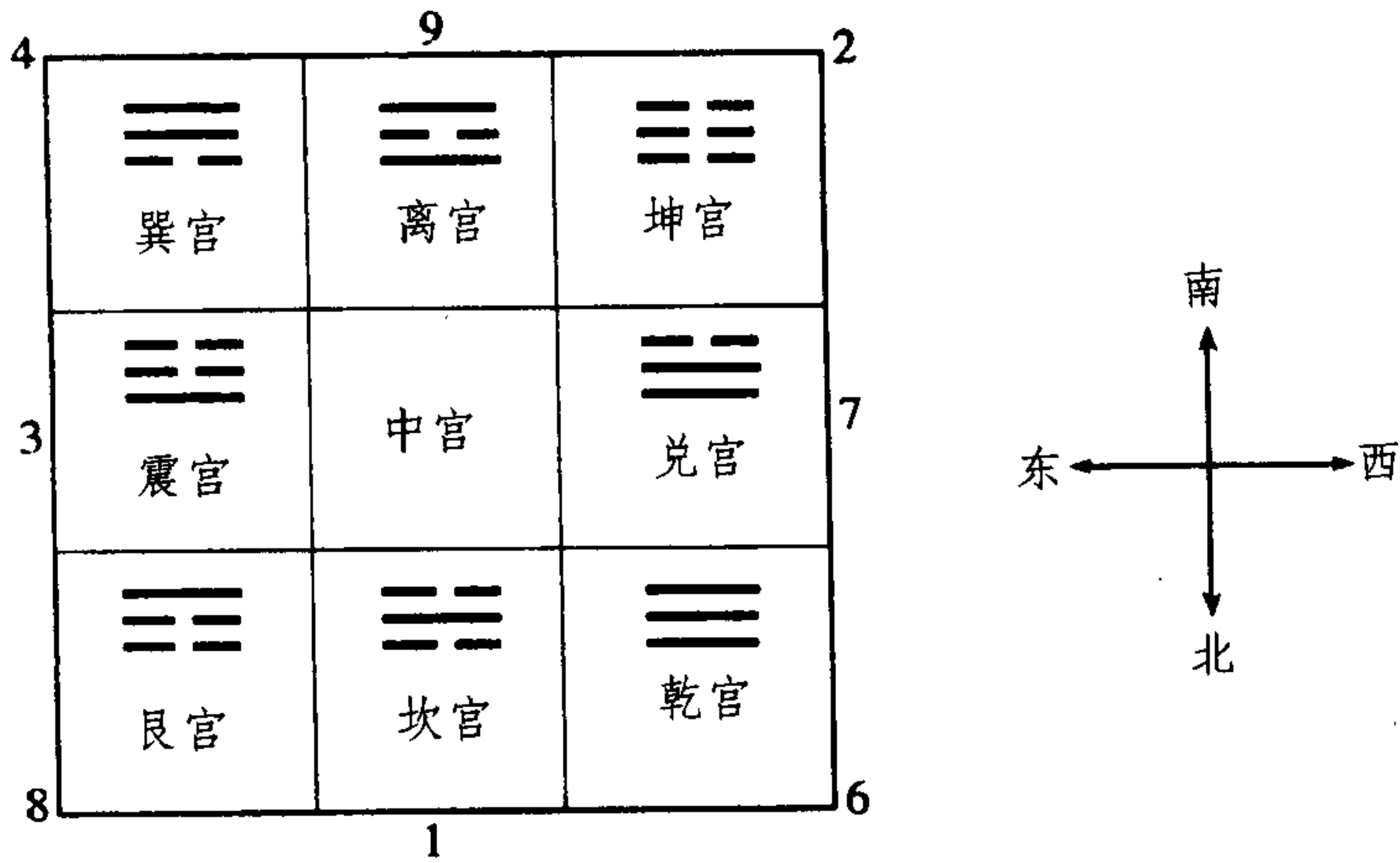
的《周易》注中，有的称太极为太一，如虞翻；有的称太极为北辰，如马融。郑玄这里认为，太一就是北辰，又名天一。它出入于紫宫内外，紫宫即紫微宫，又名紫微垣，其界域为北天极附近的天区，大体相当于拱极星区。古人认为北辰是主宰天体的天皇大帝，如《春秋纬·合诚图》说：“天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制御四方。”又《春秋纬·文耀钩》说：“中宫大帝，其精北极星，含元出气，流精生物也。”又云：“中宫大帝，其北极星下一明者，为太一之光，含元气以斗布常。”古人奉北极星为至上神，有下列原因：其一，认为北极主宰一年的气候变化，因此根据二十八宿距离北极星的位置，可以测定二十四节气的变化情况；其二，作为万物始基的元气，是由北辰吐出的，并且流布四方而化生万物；其三，将皇天大帝——北辰搬入人间，以安定封建社会之秩序，所谓：“天一下行，犹天子出巡狩省方岳之事。”

那么，太一如何行九宫呢？郑玄说：

四正四维，以八卦神所居，故亦名之曰宫。……太一下行八卦之宫，每四乃还于中央。中央者，北神之所居，故因为之九宫。天数大分，以阳出，以阴入，阳起于子，阴起于午，是以太一下九宫，从坎宫始，坎中男。始亦言无适也。自此而从于坤宫，坤母也。又自此而从震宫，震长男也。又自此而从巽宫，巽长女也。所行者半矣，还息于中央之宫。既又自此而从乾宫，乾父也。自此而从兑宫，兑少女也。又自此从于艮宫，艮少男也。又自此从于离宫，离中女也，行则周矣。

郑玄的诠释，通过太一行九宫，揭示了后天八卦的方位与卦数。所谓四正四维，即指八卦的方位。四正，即南、北、东、西四方；四维，为东南、西北、西南、东北四隅。南北又称经，东西又称纬。所以郑玄说：“坎离为经，震兑为纬。此四正之卦为四仲之次序也。”就是说，坎配北方，为仲冬月，离配南方，为仲夏月；震配东方，为仲春月；兑配西方，为仲秋月。乾坤，虽是阴阳之主，六卦之父母，但不在四正，而在四维（四隅）。据郑玄的解释，是因为：“阳气始于亥，生于子，形于丑，故乾位在西北也。”“阴气始于巳，生于午，形于未。阴道卑顺，不敢据始以敌，故立于正形之位。”所谓“正形之位”即形成的方位，形成的方位为未，故坤位在西南。

太一行九宫及四正四维的八卦方位，图示如下：



郑玄说：“四维四正，时之纪。”就是说，八卦是四时、十二月、二十四节气的纲纪。震位二月，生物于东方；巽位四月，散

物于东南；离位五月，长物于南方；坤位六月，养物于西南；兑位八月，收物于西方；乾位十月，剥物于西北；坎位十一月，藏物于北方；艮位十二月，终始万物于东北方。《乾凿度》说：“八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。”郑玄注云：

万物是八卦之象，定其位则不迁其性，不淫其德矣，故各得自成者也。

这是说，八卦的方位及卦气是固定的，其象数结构也是固定的。天地及其气象变化由此结构决定，万物的生长收藏也由此结构决定，而且社会政治、人伦道德亦由此种结构决定。八卦的象数结构，使万物确定了各自的与八卦相应的地位，并赋予和塑造了某物之为某物的德性（物性）。物性是不迁（移）、不淫（乱）的，从而各得自成也。所谓“各得自成”，亦即事物按照阴阳消长的规律而自然天成。

3. 太乙九宫与天球

太乙九宫是天上八卦之象，它所朗显的是时空结构——时间维度与空间坐标的统一。九宫之数的特点是，四正、四维皆合于十五。即纵、横、斜数字相加之和皆为十五，而全部数字之和为四十五。古人认为九宫乃算术之一，因此称作“九宫算”，亦称为“数学幻方”。数学是科学的皇后，任何科学离开数学都是不可能的。然而，“九宫算”并非一般的、平常的算术，它是宇宙天球算的缩影。汉代的宇宙学主要有三派，即盖天说、浑天说、宣夜说。浑天说以张衡为代表，认为“天圆如弹丸，地如卵中黄”。恒星都布于一个“天球”上，日月五星则附

丽于“天球”上运行，因而采用球面坐标系，以计量天体的运动。据唐孔颖达说，桓谭、扬雄、蔡邕、郑玄等并主浑天说（参见《礼记·月令》疏）。八卦九宫数所表明的，正是一直径为十五的球体（天球）投射于平面的数字布局。球在平面的投影为圆，圆动则成球。八卦九宫数之总和为四十五，此乃圆周长度，四正四维皆合于十五则是直径长度。按古人周三径一的说法，十五而三之则为四十五。可见，九宫算是天球计量的缩影。宋代易学中的图书学派，或视九宫数为河图数如刘牧，或视九宫数为洛书数如朱熹和蔡元定。河洛之辩，在两宋时期愈演愈烈，甚至不可收拾，且带有浓厚的神学色彩，遗憾的是他们都没着意从河、洛所蕴涵的宇宙论的角度立论。应当特别指出的是，由蔡元定起稿、朱熹改定并以朱熹名义发表的《易学启蒙》一书，将九宫数亦即他们所说的“洛书”理解成方的，说“方者，土也。方者洛书之文”则是错误的，因为九宫数是天球在平面的投影，是圆的而非方的。

十五这个数不仅体现了天体是圆的，而且体现了宇宙的和谐与统一，体现了三极之道天地人为宇宙的有机统一体。尽管这种运思理路是极其朴素的，但九宫数的宇宙学意义仍有其自身的价值。现代天文学仍然重视宇宙和谐论，并从天文学上几个大数值的一致如狄拉克的大数假设，来印证天体的运行与和谐。而现代宇宙论则是在古代朴素宇宙学说的基础上发展而来的，因此我们不可低估郑玄九宫说的宇宙学价值。

三 宇宙与自然

无论是卦爻架设的卦气结构，还是易数架设的九宫结构，其中都是气（阴阳之气、五行之气）在永恒的运行和流转着。那么，气究竟从何而来呢？天地又是怎样产生的？这些问题不仅是汉代自然科学家所积极穷究的，也是哲学家和易学家热衷于探讨和求索的。

（一）道家宇宙论的再版

《乾凿度》在探讨宇宙的生成和演化方面，提出了比较系统的理论，认为宇宙是从无来的，天地是从气来的。它说：

夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，重浊者下为地。

这是一幅宇宙生成和衍化的模型，郑玄把它诠释为气的产生及其流行和运转的过程。郑玄的理解是正确的。

天地之气，必有终始。气究竟从何而来？《乾凿度》认为是从“无”而来。无即太易，故云：“太易者，未见气也。”郑玄说：

以其寂然无物，故名之为太易。太易之始，漠然无气可见者。

漠然无气，则寂然无物。无物则无象可视，无声可闻，无形可触。因此它“视之不见，听之不闻，循之不得”。太初，“元气之所本始，寒温始生也”。太初产生了元气，元气包含阴阳，出现寒温之别。阴阳聚合成形，则“有兆始萌”，此谓太始。形性不离，质物不分，有物形之兆萌，必有质性之含合，此谓太素。宇宙的产生可分两大时期，四个阶段。第一时期为太易时期，第二时期为太初至太素时期。二期四段以气数表示则为：太易 一 七 九

郑玄说：

易，太易也。太易之始，漠然无气可见者。太易变而为一，谓变为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也。

一主北方，气渐生之始，此则太初气之所生也。七主南方，阳气壮盛之始也，万物皆形见焉，此则太始气之所生者也。〔九主〕西方，阳气所终究之始也，此则太素气之所生也。

从郑玄的论述可以看出，宇宙的太易时期是“无”，在太初至太素时期是“有”，有之所以为有在于气化，故太初、太始、太素是由于气的内动，从而周流不同的时间和不同空间方位所具有的不同性能。奇数为阳，偶数为阴，数相偶乃为道。故郑玄说：

太易之变不惟是而已，乃复变而为二，亦谓变而为太初也。二变为六，亦谓变而为太始也。六变为八，亦谓变而谓太素也。九阳数也，言气变之终，二阴数也，言形变之始，则气与形相随。

太易三变而气形质具，但孤阳不生，独阴不成。一、七、九必待二、六、八耦之乃为道。故从太易到太素，若以阴数表示则为：
太易 二 六 八

由此可见，太易化气时，既化出了一七九的阳气，亦化出了二六八的阴气。由于时空不同，故阴阳的呈现也不同，阴阳二气在不同时空所呈现的不同性能，才使物成为此物而非它物，才具有此物的气形质。气数是万物形成的原因，万物是气数运转的结果，无气数则无万物。此即郑玄诠释的宇宙生成与衍化的概貌。

《乾凿度》的太易，就其产生与衍化万物说，乃是世界的本原、本根，就其与众有、现象对待说，则是宇宙本体。太易生天地，天地衍万物，实是从无入有。《乾坤凿度》云：“太易始着太极成，太极成，乾坤形。”注云：“太易，无也。太极，有也。太易从无入有，圣人知太易有理未形，故曰太易。”注“生复体”云：“生与性，天道精。还复归本体，亦是从无入有。”将宇宙的生成与衍化，归结为从无入有，实乃脱胎于先秦的老子，而又启迪了魏晋贵无论玄学的理性精神。“太易”肖似老子的道，但与道不同。老子的道作为存在论范畴，有其客观性；“太易”作为存在论范畴则是主观设定的。这就决定了二者具有不同的价值和不同的命运。道成了中国哲学的重要范畴且其慧命常

青，而后者则成为闪现即逝的没有客观依据的虚假概念。“太易”未见于先秦著作，《列子·天瑞篇》述及“太易”的一段话，与《乾凿度》雷同，若《列子》确系先秦著作，则《乾凿度》之“太易”说显系抄自《列子》，若《列子》为魏晋人所著，自然是《列子》抄袭《乾凿度》了。

关于“太初”，《庄子·天地》篇有所论述。它说：

太初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。

庄子认为宇宙的始基是“太初”，这个“太初”也就是无。无者，言其无形、无象、无名、无为，此亦即道。由于道的活动，太初呈现为混一（浑沦）状态，从而产生一；有一却没有形体，但有阴阳之分；阴阳通过动静交感便产生了物，物各自呈现为自身的样态即为形；形体与质性合一即是性，性使物具有了质的规定性。庄子关于宇宙生成和衍化的序列，可以表述为：

$$\begin{cases} \text{太初} \rightarrow \text{一} \rightarrow \text{物} \rightarrow \text{性} \\ (\text{无} \rightarrow \text{气} \rightarrow \text{形} \rightarrow \text{质}) \end{cases}$$

不难发现，《乾凿度》的宇宙生成图式，实是对《庄子·天地》篇修正后的翻版。

汉代的科学家和哲学家，普遍接受了先秦道家的宇宙论。即使不同哲学倾向或不同学派的哲学家也都深受其影响。郑

《乾坤凿度》非郑玄所注，但其思想与郑注《乾凿度》基本一致。为说明问题，故在此一并引用。

玄生活这样的学术氛围中，自然也要受到影响并会吸取与他同时代的宇宙学说一些内容。其中，张衡的浑天说对他影响最大。张衡说：

太素之前，幽清玄静，寂寞冥默，不可为象。厥中惟虚，厥外惟无。如是者永久焉，是为溟滓，盖乃道之根也。道根既建，自无生有，太素始萌，萌而未兆，并气同色，浑沌不分。故道志之言云：“有物浑成，先天地生。”其气体固未可得而形，其迟速固未可得而纪也。如是者又永久焉，斯谓庞鸿，盖乃道之干也。道干既育，有物成体，于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位。天成于外，地定于内。天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静。动以行施，静以合化。堙郁构精，时育庶类，斯谓太元，盖乃道之实也。（《后汉书·天文志》注）

张衡的宇宙演生序列，可表述为：

{ 溟滓→庞鸿→太元
道根→道干→道实

溟滓，《庄子·在宥》作滓溟，成玄英疏云：“自然气也。”庞鸿，作鸿蒙，指统一的元气。“太元”，一作“天元”，即天的原始。先秦时期，没有元气之名，元气是汉代的概念。《淮南子·天文训》说：

道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。

这说明，在汉初元气已被认为是天地由以产生的根原和根据了。张衡正是直接继承这种思想以建立其“浑天说”的宇宙学的。

张衡的宇宙论是元气自然论，元气是构成宇宙的质料，故其第一因为质料因。元气发展的三阶段，从道的角度说则相当于道根、道干和道实。将根、干、实予以变通而言之，则为始、壮、究。可见，郑玄解释一、七、九是与张衡的“根、干、实”论，有着密切关系的。但是，应当指出，郑玄的宇宙论是象数结构论，认为阴阳之气和天地万物是从象数派生的，象数结构是宇宙的根据，故其第一因是形式因。

（二）对道家思想的运用

东汉后期，许多著名的经学家都兼治《老》、《庄》、《淮南》、《太玄》等。如马融即有《老子注》和《淮南子注》，他著的《忠经》在《广至理章》即专以道家的自然无为阐释儒家的名教。郑玄游关西，曾从马融学古文，其思想受马融影响是很自然的。据《南齐书·王僧虔传》推测，郑玄可能也有《老子注》或关于《老子》的论著。王僧虔在《诫子书》中说：“汝开《老子》卷头五尺许，未知辅嗣何所道，平叔何所说，马郑何所异。”马郑即马融与郑玄。故郑玄以老子思想注《乾凿度》不仅是时代风尚所使然，而且也是思维自身合乎逻辑的发展。

郑玄在《乾凿度注》中所透显的道家思想，归纳起来，有以下要点：

1. 自无入有，有生于无

郑玄认为，宇宙是从无来的。在“无”的时期，因其“寂然无物，故名之为太易”。无如何生有？郑玄说，它是“忽然而自

生”。既是忽然而自生，当然就没有什么主宰者，也没有什么神意的目的。元气自起，阴阳自生，消息自变，万物自通。因此他归结说：“天地本无形而得有形，则无形生于有形矣。”无形指无象、无状，老子称为“惚恍”，郑玄名为“浑沦”，浑沦即浑然一体之气。他引老子的话说：“虽舍此三始（指气、形、质之气），而尤未有分判。老子曰：‘有物混成，先天地生。’”老子的话是在《道德经》二十五章，该章是专门论述道的。“有物混成”是说道体是混朴状态的，它混成无形，无名、无声，是不可视、听、触的。“先天地生”是说道在时序上先于天地而存在，也可以说天地及万物是由它所产生的。郑玄的引用，是企图说明太初、太始和太素是未有分判的浑沦物，虽然蕴含着气、形、质的因子，但并未显现。一旦显现，便有了分判，天地由之以成、由之以立。可见天地也是气化的结果，是从无形混成的“浑沦”来的。总之，郑玄认为宇宙从无入有，有形生于无形，所贯穿的是老子的思想。

2. 自然无为，物性自得

自然是《老子》的重要范畴，也是老子基本精神的体现，所谓自然即自然而然，无任何的执着与心识而顺其天然。自然的本质规定即是为无为，只有无为才能自然，也只有以自然为法才能无为。在这一意义上可以说，无为也就是自然。郑玄在《乾凿度注》中所说的无为，基本与此相通。他说：易道无为，故天地万物各得以自通也。所谓易道无为，也即是易道体自然，它不有意生天地，而天地自生；他不着意为万物，而万物自成，故云“天地万物各得以自通”。通也者，得也，即《庄子》所谓“道通为一”的通。万物自通则各得其性，因此物类由此而形成。人是万物中之佼佼者，他能制造物，亦能利用物，但从

其本原考察，与物无异。因天地人均为稟气而生，由气化成，理应效其本原，行事自然。故郑玄又说：

天地气淳，人物恬粹，同于自得，故不相殊别。人虽有此（衣食器用之利）以用之，故行而无迹，事而勿传也。

不惟如是，物之运动亦是发自物内，即发自物之自身。阴阳合化，是其自合自化，消长盈虚是其自消自盈，并没有什么第一发动者。他说：

惟虚无也，故能感天下之动；惟清静也，故能照天下之明，天确尔至诚，故物得以自动；寂然皆专密，故物得以自专也。

虚无与清静是老子思想的核心，它是道自然无为的表现。老子曾说：“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。”（《老子》第五章）太空是虚无状的，而它的作用却是不穷竭的，作用的根本表现就是虚中蕴动，动而愈出。因其虚，故不屈，故动；因其动，故生物，故化。由此，宇宙万物当然就生化不竭了。这就是郑玄所谓的“惟虚无，故能感天下之动”的根据。关于清静，老子说：“清静可以为天下正。”（《老子》四十五章）“不欲以静，天下将自正。”（三十七章）清静的作用，在于使物自正、使民自定。不烦不挠，淡泊不失，无为无欲，顺物自然，如此则万物和谐，光明四通。这即是郑玄所谓的“惟清静，故能照天下之明”的根据。

总之，易道无为，而万物“自生”、“自动”、“自得”、“自成”。

王者也应“则天而行，与时消息，不可安而忘危，存而忘亡”。故郑玄说：“效易无为，故天下之性莫不自得也。效易者，寂然无为之谓也。”

3. 纲常名教，本于自然

《乾凿度》认为：“易者，所以经天地，理人伦而明王道。”因此，它以八卦配五常。说：

八卦之气成立，则五气变形，故人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁义礼智信是也。

《乾凿度》将八卦及五行之气按其方位与五常相配，即震为木，据东方，配仁；离为火，据南方，配礼；兑为金，据西方，配义；坎为水，据北方，配信；中央为土，配智。所谓“道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于圣。五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。”

以五行配五常是汉代官方哲学的一贯思想，董仲舒即以五常解释五行，将主管四季变化的五行说成体现了君臣、父子、夫妇之道，讲什么“王道之三纲可通于天”，宣扬神学目的论。郑玄则力图将五行自然化，认为纲常名教本于自然。他也论证“王道继天地而已”，提出“天地阴阳尚有尊卑先后之序，而况人道乎”的问题，但他的立足点和归宿不是神学，不同于董仲舒的官方哲学。在郑玄看来，所谓人伦、名教，不过是因顺自然之序而为之，是本于自然的。他在注《乾凿度》“于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性”时说：

顺其度而导之，因其宜而制之，则天下之志通，万类

之情得也。

时有不赡，因制器以宜之。夫何为哉？亦顺其自通而已耳。

这种思想，在《忠经·广至理章》的注中，表现得尤为突出和明显。譬如，他说：

顺物之情，不任己欲。

用天下之视听，则无不见闻也。

不疑于物，物亦信焉。不私于物，物亦公焉。

贪由有宝，宝去贪息。俭消于侈，侈除俭生。

见实知伪之恶，见逊知争之失。

化行心易，咸服其淳。气得天和，咸无夭折。

上述引文，无须多作解释，便能感悟到郑玄对道家特别是对老子思想的研究是深刻的，理解是精到的，运用也是纯熟得当的。郑玄之所以用老子思想疏解经义，一方面反映了当时的经学为了自身的生存和发展，正在向融会和综合道家的方向发展。另一方面则是东汉末年的社会现实迫使经学家不得不冲破原有的教条，对一些问题重新进行思考。东汉王朝从和安之世就开始走下坡路了，宦官、外戚轮流擅权，他们采取极为卑劣的手段争权夺利；使整个社会动荡不安。降至桓灵之世，社会更其黑暗和混乱，经学所维护的纲常名教，被腐朽的统治集团践踏殆尽，名教的声誉，一落千丈。两次党锢之祸，将一大批高士名儒或杀戮或流废，然而一些耿介之士和心存忠信的儒者，仍然幻想王朝中兴，他们并不想在政治上与东汉

王朝彻底决裂而推翻之，而是表现为与当政者不合作，希望革新吏治，重整纲常名教。郑玄正是以这样的心态，站在这样的立场上来阐发他的名教本于自然的。不过，这和后来的玄学家所论述的同一命题，无论就政治的力度还是从思维的深度看，都是不可同日而语的。因为郑玄是儒家不是道家，是经学家而非玄学家。

魏晋玄学的诞生，标志着两汉经学的终结。然而玄学所讨论的一系列问题，实际上在东汉末年已由不同的哲学家和经学家，从不同的角度和不同的层面提出来了。只是这些问题显得零碎杂乱，不成体系，更不可能以一种崭新的哲学形态出现。但是，汉末经学在魏晋玄学诞生过程中所提供的前提条件及其所起的某种催生作用，是不可忽视且应深入予以研究的。

第七章 荀爽的 易学思想

一 荀爽的身世与著作

荀爽，字慈明，一名谓，生于公元128年（汉顺帝永建三年），卒于公元190年（汉献帝初平元年）。颍川颍阴（今河南许昌）人。其父荀淑，博学，有高行，名扬当世。生子八人，爽为第六子。《后汉书·荀爽传》云：爽幼而好学，“耽思经书，庆吊不行，征命不应。”“年十二，能通《春秋》、《论语》。”汉桓帝延熹九年（公元166年），由太常赵典举荐，拜为郎中。他曾对策，陈述“禁乱善俗足用之要”。奏闻，即弃官而去。后遭党锢之祸，隐居于海上，又南遁汉滨，积十余年，以著述为事。党禁解，五府并辟，荀爽不应。汉献帝即位，复征诏之。“荀爽遁命，吏持之急，不得去，因复就拜平原相。行至宛陵，复追为光禄勋。视事三日，进拜司空。”（《荀爽传》）本来荀爽对于仕宦，毫无兴趣，他曾弃官而去，也曾并辟不应。但在耳顺之年不及十旬竟然官进三级，可谓官运亨通至极。难道此时的荀爽，一改其初衷，对于仕途凄惶以求了吗？并不是的。范晔曾说：“荀爽、郑玄、申屠蟠俱以儒行为处士，累征并谢病不诣。及董卓当朝，复备礼召之。蟠、玄竟不屈以全其高。爽已黄发矣，独至焉，未十旬而取卿相。意者疑其乘趣舍，余窃商其情，以

为出处君子之大致也，平运则弘道以求志，陵夷则濡迹以匡时。荀公之急急自励，其濡迹乎？不然，何为违贞吉而履虎尾焉？”范晔的评论非常精彩。所谓濡迹，即投身问世，参与时政。荀爽确是在无道之世，濡迹以匡时弊。他之所以“取卿相”，意在铲除董卓，振兴汉室。他见董卓“忍暴滋甚，必危社稷”，故尔网罗“才略之士，将共图之”，与司徒王允、长史何颙等人共同谋划，欲除董卓。在政治上，荀爽力图禁乱善俗，匡时救弊，希冀调控东汉末年所出现的各种社会矛盾和冲突。然而，封建统治的昏庸腐败，已使东汉王朝病人膏肓，农民起义波澜壮阔、摧枯拉朽，历史按其必然性在展开着。对此，荀爽又怎能挽狂澜于既倒？他的济世，不过是儒者学士的“知其不可而为之”罢了。

荀氏一生，勤于笔耕，世称硕儒。据《荀爽传》载，其著作有《礼》、《易传》、《诗传》、《尚书正经》、《春秋条例》、《汉语》、《公羊问》、《辨讖》及《新书》等，凡百余篇，今多亡缺。《隋志》著录荀氏《周易注》十一卷，新、旧《唐志》著录荀氏《周易注》十卷，皆佚。唐李鼎祚《周易集解》收录荀氏《易注》颇多，虽不能窥其全豹，亦可略见一斑。至清马国翰辑有《周易荀氏注》三卷（载《玉函山房辑佚书》），孙堂辑有荀氏《周易注》一卷（载《汉魏二十一家易注》）。我们的研究，主要依据李鼎祚《周易集解》所收录的荀氏《易注》。

二 荀爽的阳升阴降说

中国易学作为传统文化的一翼，为适应中华文化总体发展的趋势和满足不同历史时代的需求，总是不断地改换着自

身的形态。进入汉代，易学象数派新军突起，主宰了汉世的易坛。西汉时期，孟喜、京房为代表的象数学，将阴阳术数纳入易学，建构起以干支、五行为时空框架，以天人同性、同情为理论基础，以揲蓍布卦、推断吉凶为占验手段的易学体系。这个体系，就事实层面说，其核心为“卦气”说，着重解决物理、数理问题，属自然哲学；就价值层面说，其核心为“修齐治平”，着重解决政治伦理问题，属道德哲学；就民俗层面说，其核心为“揲蓍布卦”，着重解决命运休咎问题，属术数之学。这种特殊形态的象数易学，是当时经学思潮的一个有机组成部分，它体现了儒家通经致用的原则，因此仍然属于经学范畴，而不能简单地归结为术数末流。但是，到了东汉，象数之学却发生了比较明显的变化，以郑玄、荀爽、虞翻为代表的易学大师，尽力剔除西汉象数易中有关符瑞和灾异的思想，吸取其物理的、数理的和伦理的合理内容，并利用当时所能提供的各种知识，对《周易》的经、传进行训诂释义，他们恪守“以经立注”的原则，形成“易学象数解释学”。通观荀氏《易注》可以发现，他一方面运用名物训诂诠释经文、传意，另一方面又吸取了西汉以来孟、京等人的象数思想，建构起以阳升阴降为核心的独具特色的易学体系。

阴阳观念，在《周易》古经中并未朗显。所谓“易以道阴阳”乃是《易传》的核心思想，并非《易经》的固有之意。《易传》的作者，将道家的天道观、五行家的阴阳观与儒家的伦理观融为一体，标阴阳学说为核心以阐释卦象、爻象及事物的根本性质，从而概括出“一阴一阳之谓道”的命题，奠定了《周易》的哲学根基，并用刚柔相推而生变化，以说明卦体、爻位“变动不居”、“唯变所适”的阴阳变化之理。由此以降，后世各派易家，

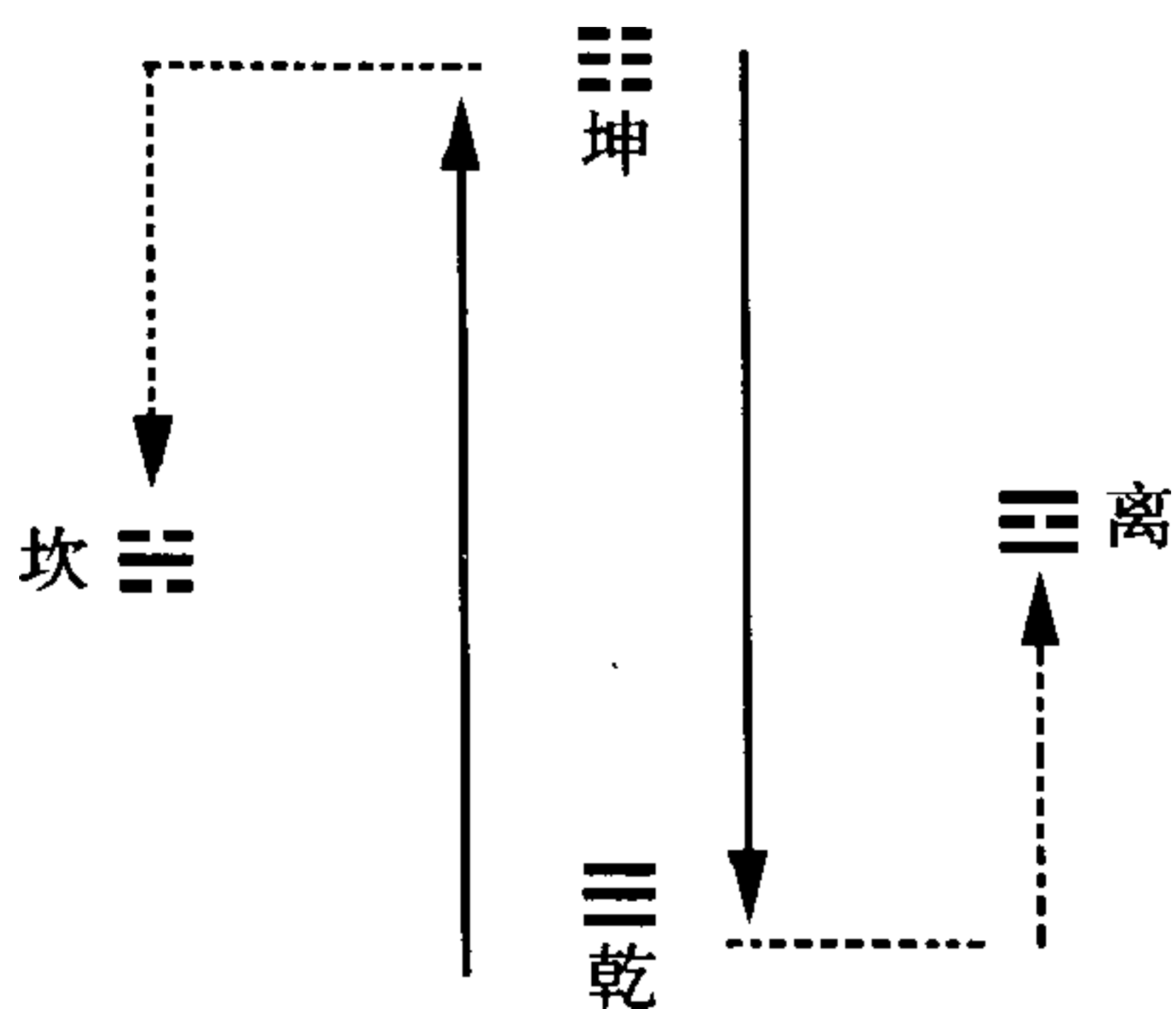
多将《易传》视为经典依据，或探其微言，或抒其奥义，对《易传》的基本思想及其占筮体例和原则，从不同的视角、不同的层面、不同的领域，进行着深入的挖掘和探究。荀爽的“阳升阴降”说，也同样是对《易传》的阴阳变易之道所作的具体阐释和发挥。

（一）阴阳相易 出于乾坤

关于阴阳升降、进退、屈伸、往来、消息等概念，《易传》中即已有之。但是，对这些概念进行理论的说明并予以创造性的运用，则是汉代易学家的贡献。西汉京房提出：“八卦之要，始于乾坤，通乎万物。”“乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命。”（《京氏易传》）京房的这一提法不仅是对《易传》中阴阳学说的通释，也是京氏易学所以设立的理论基础。荀爽继承了京房象数易的阴阳说，而剔除了其中有关灾变的成份，进一步阐明了乾坤为体、阴阳为用的思想。荀爽说：“天地交，万物生。”（《坤·彖注》）“阴阳相变，功业乃成。”（《系辞注》）阴阳二气，交感互补，既相易又相生，由此产生了宇宙万物。因此他说：“阴阳相亲，杂而不厌，故可久也；万物生息，种类繁滋，故可大也。”（《系辞注》）在荀爽看来乾坤为体，阴阳为用，“阴阳动移，各有所会，各有所通。”（《系辞注》）所谓会通者，即阴阳交感，亦即“阴阳相易转相生”（《系辞注》）。只有如此，宇宙才能生生不息，事物才会富有生命。他概括说：“毁乾坤之体，则无以见阴阳之交易也。”（《系辞注》）质言之，乾坤为体，阴阳为用，但体与用是不可分离的，体乃用之体，用即体之用。无体，用不可显；无用，体无以立。同时，乾坤作为天地，本身即是阴阳之用的表征。

为说明“阴阳相易出于乾坤”（《系辞注》），荀爽还以坎离

二卦为例，进行具体的阐发和论述。他说：“阳动之坤而为坎，坤者纯阴。”“阴动之乾而成离，乾者纯阳。”（《乾·文言注》）意思是说，以阳易阴，即阳入坤体则成坎；以阴易阳，即阴入乾体则成离。以图示之如下：



由此荀爽说：“乾舍于离，配日而居；坤舍于坎，配月而居。”（《系辞注》）离为日、为昼、为火；坎为月、为夜、为水。日月相推，昼夜终始，水火相济，刚柔相易，阳变阴化，往来伸曲，从而形成时序，裁成万物。故荀爽又说：“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎。离坎者，乾坤之家而阴阳之府。”（《乾·彖注》）就卦气说，坎为正北方卦，时序为冬，此时阴盛极而阳复始；离为正南方卦，时序为夏，此时阳盛极而阴复始。故云乾起坎而终于离，坤起离而终于坎。离本乾卦，是阴入于阳而成，《说卦》云，离“为乾卦”，故称离乃乾之家、阳之府。坎本坤卦，是阳入于阴而成，坤为夜，故称坎乃坤之家、阴之府。这也即是荀爽所说的“乾舍于离”、“坤舍于坎”之意。

为何荀爽如此重视坎、离两卦呢？这从他对“云行雨施天下平”（《乾·文言》）的注中可以得到答案。注云：“乾升于坤曰

云行，坤降于乾曰雨施。乾坤二卦成两既济，阴阳和均，而得其正。”乾卦纯阳，二、四、上三爻位不当，如果以阴易阳而当位则成既济卦；坤卦纯阴，初、三、五三爻位不当，如若以阳易阴而当位，亦成一既济卦。故称“乾坤二卦成两既济”。既济卦在六十四卦中，是位当且得正的范例。三阴三阳，分布均匀，故云“阴阳和均”。阳爻居于阳位，阴爻居于阴位，故云“得其正”。荀爽认为，“阴阳相和，各得其宜，然后利矣”。“阴阳正而位当，则可以干举万事”。（《乾·文言注》）这即是他创设阴阳升降说的理论依据。

（二）阳升进五阴降退二

阴阳相易，周流六虚，是《易传》的主题之一。京房曾对《易传》的这一思想作过发挥。如他说：“升降反复，不能久处，千变万化，故称乎易。”（《京氏易传·坤》）又说：“内外刚长，阴阳升降。”（《京氏易传·屯》）“阳升阴降，阳来荡阴。”（《京氏易传·大壮》）“阴阳升降，反归于本。”（《京氏易传·丰》）等等。但是，京房谈阴阳升降，偏重于它的筮占意义，而并未就阴阳所以升降的根据及其一般规律在理论层面上予以深入探讨。

《易纬·乾凿度》云：“阴丽阳而生，阳由七上九，阴由八降六，故阳性欲升，阴性欲承也。”这也是讲阳升阴降问题，但它过于简约且论述的是筮数升降问题，即七升九，八降六。荀爽则不然，他在继承前人成果的基础上，进而探究了阳升阴降的内在根据，并就卦爻的阴阳分布以及爻位的当否，总结出阳升阴降的某些法则。

荀爽认为，阳之所以升，阴之所以降，乃是由其本性决定的。他说：“阳性欲升，阴性欲承。”（《泰·九三注》）“阳升阴降，天道行也”（《乾·文言注》）。《荀氏九家易》也说：“阳息而升，

阴消而降也。阳称息者，长也。”（《泰·彖注》）自然界中阴阳二气，相易相生，相感相成，这是阴阳运行的规律，也是天道的普遍法则。阳性刚动，故主升；阴性柔静，故主降。“阴气往，则万物拙”；“阳气来，则万物伸”（《系辞注》）。阳无阴则无所施，阴无阳则无所承。阳得阴而施，阴得阳而承。故称“万物之生本于天”（《乾·彖注》），“万物成形出乎地”（《坤·彖注》）。从生到成，乃是天地茵蕴，阴阳合和的结果。因此，荀爽说：“天地既交，阳升阴降。”（《既济·彖注》）

那么，阳升阴降于《周易》中以何为标的呢？荀爽提出了重二、五之位的观念。他说：“阳位成于五，五为上中；阴位成于二，二为下中。故易成位乎其中也。”（《系辞注》）五为阳位，为天位，在上卦之中；二为阴位，为地位，在下卦之中。因此，阳升至五，而为天道且居中；阴降至二，而为地道且居中，这是最理想的时空坐标。原因在于，就卦画说，五、上为天，初、二为地，三、四为人，此为三极之道。阳气升天，与天合德；阴气降地，与地合德；人在天地之中，与天地参，这在古人看来乃是不易之则。就卦德说，阳尊阴卑，尊效天，卑法地，天尊在上，地卑在下，因此阳当升居五，阴当降居二。就卦象说，阳为乾象天，阴为坤象地，乾天刚健，坤地柔顺。阳乘阴而施为，阴承阳而孕育。故而阳主升，阴主降，阳主进，阴主退。所谓“天地絪縕，万物化醇”，阳变阴化，阴阳合德。就爻位说，五为阳且当位，为尊位，中而不过；二为阴亦当位，阴出于地，佐阳成物，亦中而不过。这即是荀爽所以重二、五之位的缘故。他注《乾·象》说：“阳道乐进，故曰进无咎也。”所谓进即“欲上跃居五，得阳正位”（《乾·文言注》）。他注《升·六五象》说：“阴正居中为阳作阶，使升居五，已下降二，与阳

相应。”因此，阳升阴降观念，乃是贯串于荀氏《易注》中的一贯之道。

（三）阳升极当降 阴降极则升

物极必反是宇宙的根本法则，事物的发展总是向其对立面转化。对此，荀爽是有一定的认识的。他注《乾·文言》“是以动而有悔”说：“升极当降，故有悔。”注“亢之为言也，知进而不知退”说：“阳位在五，今乃居上，故曰知进而不知退也。”注“知存而不知亡”说：“在上当阴，今反为阳，故曰知存而不知亡也。”这是说，阳道乐进故主升，但是升极必降，进极则退。如若不顾时势，一味地进升，就会导致灾咎而丧亡。阴气亦然，阴道柔顺故主降，但是降极则升，退极复进。他注《困·九二》说：“阴动而上，失中乘阳；阳下而陷，为阴所掩。故曰征凶。阳来降二，虽位不正，得中有实；阴虽去中，上得居正，而皆免咎。”这是说，困卦乃是由否卦之阳降阴升而来，即否之上九降居二，六二往居上。六二为阴，居中得正，今升之上则失却中正之道，然而虽失中却仍得正，上九为阳，降二陷阴虽位不正，但得中有实。因此，阳降阴升虽违忤其本性，然而阳降二得中，阴升上得正，故尔无咎。

从刚柔相推、阴阳相感来看，刚推柔则变，柔推刚则化。因此荀爽说：“春夏为变，秋冬为化。息卦为进，消卦为退也。”（《系辞注》）又说：“阴用事为消，阳用事为息。”（《升·上六注》）“一消一息，万物丰殖”，“四时相变，终而复始也。”（《系辞注》）易穷则变，变则通。阴穷则变阳，阳穷则变阴，此乃天道之常。但是，阴阳推移，刚柔相摩，必须依时恃势，阳退是为了进，阴屈是为了伸。只有天地相感，阴阳合德，才能裁成万物，以化成天下。所以荀爽说：“坤气上升，以成天道；乾气下降，以成

地道。天地二气若时不交，则为蔽塞，今既相交乃通泰。”（《泰·象注》）又说：“阴升之阳，则成天之文也；阳降之阴，则成地之理也。”（《系辞注》）可见，天文、地理乃至一切动植之类，无一不是阴阳交合的产物。

然而，在荀爽那里，阳升阴降是定则，阴升阳降为变例。前者是天道运行的表现，后者则是“承天之施”的结果。一般说来阳升阴降，适其本性故得吉；阳降阴升，违忤本性，嫌于有咎。但也要看所处时空坐标如何，如果当位得正，即使阴升阳降亦无咎。譬如，荀氏注《随·彖》云：“动爻得正，故利贞。阳降阴升，嫌于有咎，动而得正故无咎。”这是说，随卦乃由否卦而来，否之初六与上九易位即成随卦。此虽属于阴升阳降，即否之初六升之上，上九降之初。但因其升降得正，故无咎。又如，他注《噬嗑·六五象》“贞厉无咎，得当也”说：“谓阴来正居，是而厉阳也。以阴厉阳，正居其处，而无咎者，以从下升上，不失其中，所言得当。”意思是说，噬嗑乃由否卦而来，否之初六与九五易位则成噬嗑卦。五本阳位，宜阳居之，今阴升之此，夺阳而居，是谓厉阳。厉阳本当有咎，而象云无咎者，是由于阴虽从下升上，却不失其中，既居中又有实，故无咎。这也即是象辞所谓的“得当也”。

总之，荀爽的阳升阴降说，乃是根据《经》、《传》文义的需要予以灵活运用，以体现其所谓“依经立注”的原则，并非如一块死板的铸模，硬性的往上塞套。灵活运用固然有可取之处，但因其过于拘泥经文、传意，不免使他的注文出现许多穿凿附会之处。如他注《坤·彖》“含弘光大”说：“乾二居坤五为含，坤五居乾二为弘，坤初居乾四为光，乾四居坤初为大。”毫无疑问，这样的诠释，完全失却了“含弘光大”的旨义，表露出荀氏

易学所存在的弊端。

三 荀爽论爻的动转关系及范式

荀爽的阳升阴降说，实即阐发二气交感的事实关系，以揭示自然的奥秘。二气交感，必呈现为往来屈伸，进退升降之势。因此，所谓升降，不必偏滞于乾升坤降。事实上，阳性主升，而亦可降；阴性主降，而亦可升。比如，阳来而伸，但亦有屈，屈是为了伸，或曰以屈求伸；阴往而屈，但亦有伸，是屈中有伸。所以，升降说的本质，不过是描述阴阳二气在时空中交互感应的情状而已。感应不同，关系亦不同，而表现关系的范式也不同。

阴阳之间的诸关系，是通过爻位与爻性而朗显的。爻位主要表征二气的时空关系，爻性则表征二气的物性关系。为了说明阴阳二气在卦体中所处的时空坐标当否，以及二气交感的动转关系，荀爽阐释并运用了一系列范式。由他所运用的诸多范式，我们可以进一步窥视爻位之间的各种复杂关系以及阴阳二气的本性。现将其阐述于下。

（一）据

凡阳爻在阴爻之上，则此二爻即形成一种爻位范式，通常称作阳据阴。据，处，占有。《广雅·释诂》：“据，定也。”定即安宁、稳定。就阴阳二气说，阳拥有据阴之性，阴则有被据之情。若果阳无阴以据，则无所施；阴无阳来据，则无所成。阳之据阴，就阳来说是欲求得以实现；阴被阳据，就阴来说是愿望得到满足。这样，阳由阴助，阳即可以施为而能创生不已。

从荀氏《易注》看，他对据的运用非常自如。如注《噬嗑·

上九》云：“据五应三，欲尽灭坎，三体坎为耳，故曰灭耳凶。”这是说，噬嗑 从卦体看，上九据六五，下应六三，作为上九之阳应当满足，但它却不知足，竟然“侵欲无已，夺取异家”，欲尽灭坎。三至五互坎，坎为耳，灭坎即灭耳，故云“灭耳凶”。注《师·彖》云：“二有中和之德而据群阴，上居五位可以王也。”从师卦 看，九二具有中和之德，不仅据初六，而且据群阴，群阴顺从于主帅。按阳升阴降说，二当升居五，五为尊位、为君，故称“上居五位可以王也”。注《井·九三》云：“三者得正，故曰井渫。不得据阴，喻不得用，故曰不食。”井 之九三得正，故曰“井渫”，渫即除去秽浊，清洁之意。然而九三为九二所阻隔，不得据初六即不得据阴，阳不据阴则不得用，故云井虽清洁却不得食用。

由上述例证可以发现，荀爽对据的运用，大致可分为三种情况。其一为阳有所据，如若阳据阴且圆满无缺则为吉利，若有缺失亦不为吉。其二为一阳据群阴，阳唱阴合，众阴顺从，此种情况多为元吉。其三为阳无所据，阳无所据则不得施为，故为凶咎。

（二）承

承即阴承阳而行。荀爽认为，“阳性欲升，阴性欲承”。（《泰·九二注》）阴性柔静，得阳而动。无阳的健行不息，动升不已，则无阴的含化孕育，具形万物。因此，凡阴爻在阳爻之下者统称作“承”。《广雅·释詁》：“承，继也。”《楚辞·招魂》“朱明承夜兮”，王逸注云“承，续也”。是承乃继承、接续。又《诗·大雅·抑》“子孙绳绳，万民靡不承”。笺云：“承，顺也。”因此，阴承阳有接续之意，亦有顺从之意。阳先阴后，阳主阴从。孤阳不生，孤阴不育。只有阴承阳，才能具形生新，接续不已。

阴之义莫大于承阳，故荀氏云：“阴性欲承。”

试观荀爽对“承”的运用。他注《鼎·初六象》云：“以阴承阳，故未悖也。”悖，谬也。初六爻辞云：“鼎颠趾，利出否。”鼎之口足倒置，乃清除鼎中之污秽，虽颠其趾，因其以阴承阳，故于事并非悖谬。注《谦·初六》云：“初最在下为谦，二阴承阳亦为谦，故曰谦谦也。”谦，虚下、卑退。初爻虚下故称谦；二阴承阳，屈己下物亦为谦。谦而又谦，故称谦谦。注《蛊·六五》云：“体和应中，承阳有实，用斯干事，荣誉之道也。”这是说，蛊之六五居上卦之中为体和，下应九二为应中，上承上九为承阳，阴爻居阳位为有实，体现出刚柔相济的中和之道，故称“用斯干事，荣誉之道也。”上述三例是作为事实型（即阴爻处阳爻之下）的阴承阳之例。

荀爽注《师·六四》云：“二与四同功，四承五，五无阳，故呼二舍于五，四得承之，故无咎。”师之六四，与二同功，四承五，而五为阴无阳，故呼二升之五，已得承顺之，故无咎。注《临·六四象》云：“欲升二至五，已得承顺之，故曰至临也。”临之六四，与二同功，四承五，五为阴而无阳，欲升二至五，已得承顺之，故曰至临。注《蹇·六四象》云：“蹇难之世，不安其所，欲往之三，不得承阳，故曰往蹇也。来还承五，则与至尊相连，故曰来连也。处正承阳，故曰当位实也。”《蹇·六四象》曰：“往蹇来连，当位实也。”蹇之六四不安其所，欲降之三则不得承阳，故曰“往蹇”。还归于四则上承九五，与至尊相连，故曰“来连”。六四处正，故称当位。上承九五之阳，故称有实。上述三例则是根据阳升阴降说以释阴承阳之例。

另外，荀爽注《坤·文言》“承天而时行”云：“承天之施，因四时而行之也。”乾阳坤阴，阴承阳故云“承天”。阳施阴化，四

时不忒，故云“因四时而行之”。注《损·彖》云：“少男在上，少女虽年尚幼，必当相承，故曰可贞。”损 上体为艮，艮为少男；下体为兑，兑为少女。阴之义莫大于承阳，即少女必当承少男，故云可贞。此二例是就“承”之内涵即阴当承顺于阳而立言。又，荀氏注《乾·九三》云：“日以喻君，谓三居下体之终而为之君，承乾行乾，故云乾乾。”乾之上下体均为乾，九三居下体之终，就下体言，三为君，下体乾承顺上体而行，故称乾乾。注《屯·彖》云：“天地初开，世尚屯难，震位承乾，故宜建候。”注屯 之彖云：“天造草昧，宜建候而不宁。”屯之下体为震，震乃阴阳初交，故云：“天地初开，世尚屯难。”所谓“震位承乾”，乃指震为长男，乾阳初施于坤阴而成，理当上承乾父。震为动、为候，故云“宜建候”。此二例则以阳承阳，取其连绵之意。因为有承方有接续，方能动行不息。按承之正例，当为阴承阳，此则以阳承阳，显然是“承”之变例。

（三）乘

乘乃指卦中临近之爻其上爻对下爻的关系而言。此有两种情况：一为阳爻居于阴爻之上；二为阴爻居于阳爻之上。设若阳爻在阴爻之上，此为阳乘阴，为顺。但此种关系通常称作“据”而不称乘。若果阴爻在阳爻上，此为阴乘阳，为逆。《易传》中之“乘”多就阴乘阳的范式而言。如《归妹·彖》云：“无攸利，柔乘刚也。”《豫·六五象》云：“六五贞疾，乘刚也”。《困·六三象》云：“据于蒺藜，乘刚也”等。后世易学家，多继承并阐发《易传》中之“乘”的思想，荀爽亦复如斯。

荀氏对乘的运用，大体可分作两种情况。其一，阴爻坐标即在阳爻之上而出现的阴乘阳之关系。如他注《屯·六二》云：“阴乘于阳，故遭如也。”注《比·彖》云：“后夫谓上六，逆礼乘

阳，不比圣王，其义当诛，故其道穷凶也。”注《节·上六象》云：“乘阳于上，无应于下，故其道穷也。”以上为一阴乘阳之例。又，他注《蒙·彖》云：“再三谓三与四也，皆乘阳不敬，故曰渎，渎不能尊阳，蒙气不除，故曰渎蒙也。”注《谦·六五》云：“邻谓四与上也。自四以上乘阳，乘阳失实，故皆不富。五居中有体，故总言之。”以上为二阴或三阴乘阳之例。

其二，依据阳升阴降理论以阐释卦中所出现的阴阳之关系。比如，他注《困·彖》云：“阴从二升上六，成兑为有言，失中为不信，动而乘阳，故曰尚口乃穷也。”这是说，困卦 乃由否卦 之二、上易位而成。否之上九降居二，六二升居上，则上体由乾变兑，兑为口，口有言；二升上则失中，失中为不信；升上则下乘九五，是动而乘阳。故《彖传》云：“有言不信，尚口乃穷也。”注《离·九四》云：“阳升居五，光炎宣扬，故晃如也。阴退居四，灰炭降坠，故其来如也。阴以不正居尊乘阳，历尽数终，天命所诛，位丧民畔，下离所害，故焚如也。”这是以阳升阴降说对离卦九四爻辞的诠释。离卦 之上下体均为离，上体三爻位不正。四、五两爻相比，阳升阴降。阳升居五，则光芒四射，故晃如。阴退居四，若灰炭降坠，故其来如。六五以不正居尊，且下乘九四，位丧民叛，历尽数终，为下体离火所焚烧，故死如。

荀爽也曾以阳乘阳或阳乘阴以释小象。如他注《巽·九三象》云：“乘阳无据，为阴所乘，号令不行，故志穷也。”巽卦 上下体均为巽，九三小象曰：“频巽之吝，志穷也。”九三乘九二，二为不正之阳且非三所据，故称乘阳无据。九三为六四所乘，阴主阳从，故称为阴所乘，号令不行。二动体坎，坎为志，三陷坎中，故称志穷也。注《临·六四象》云：“四与二同功，欲

升二至五，已得承顺之，故曰至临也。阳虽未乘，处位居正，故得无咎，是位当也。”这是说，九二升居五，则六四得以承顺之，故称至临。九二虽未升五以乘六四，但因六四居于正位，故得无咎。

可以看出，凡用阴乘阳之范式者，多为凶咎、不吉，此乃因其有背于阴阳二气之性，违反了阴阳运行的规律，因此称为逆，称为不敬。

（四）征

凡爻往而应之谓之“征”。《尔雅·释言》：“征，行也。”荀爽对征的运用，有两种情况：

第一，凡阴爻往应阳爻，从而出现阳有所据、阴有所承的格局，此“征”则为吉。如他注《革·六二》云：“谓五已居位为君，二乃革意去三应五，故曰己日乃革之。上行应五，去卑事尊，故曰征吉无咎也。”革 上兑下离，九五中正，居乾位为君。下体离纳己，六二为九三所据，因此二乃革意去三，往应九五，故曰：“己日乃革之。”上行应五，即去九三之卑，事九五之尊，故曰“征吉无咎”，即象所谓“行有嘉也”。

第二，凡阳爻往应阴爻，从而出现阴乘阳而阳无所据的结局，则为凶。如荀爽注《困·九二》云：“阴动而上，失中乘阳，阳下而陷，为阴所掩，故曰征凶。”这是说，困 自否 来，否之六二动而上，则失中且乘九五之阳；上九动而下，则为阴所掩，故曰征凶。注《革·九三》云：“三应于上，欲往应之，为阴所乘，故征凶。”革 之九三与上六为正应，欲往应之，为九四不正之阳所阻隔，若四变则为阴所乘，故曰征凶。再如，注《未济·六三》云：“未济者，未成也。女在外，男在内，婚姻未成。征上从四则凶。”未济 上离下坎，离为中女在外，坎为中男在内，

阴阳易位，此乃婚姻未成之象。六三与上九为正应，但为九四所据，如三从四则凶。

由此可见，征乃依赖爻与爻之间的乘、承、据之作用以定其吉凶。如若阳爻往应阴爻为阴所乘，而其阴无所承，无所承则无始，无始则无终，故其征凶。如若阴爻往应阳爻，在事实上必然形成阳据阴、阴承阳之态势。阴承阳，阴则有始；阳据阴，阳则有终。终而复始，才能显现生生不息、大化流行的宇宙生机，这即是征吉之原因所在。

（五）求

所谓求，指爻由不正往而求之正。往而求之正亦即卦中阴阳爻各得所宜。因此，求的目的在于使爻有所乘承，从而使可能性转化为现实性。可能性的实现则是一个动转过程，亦即阴阳升降的过程。可见，求也就是爻为得正而往来升降的问题。如荀爽注《乾·九四象》云：“乾者，君卦。四者，阴位。故上跃居五者，欲下居坤初，求阳之正。”阳居四，既不中亦非正，上居五则得中正，下居初亦得正。故云或上跃居五，或入渊居初，皆由不正往而求之正。再如，《蛊·彖》云：“利涉大川，往有事也。”《荀氏九家易》注云：“阳往据阴，阴来承阳，故有事也。此卦泰，乾天有河，坤地有水，二爻升降，出入乾坤，利涉大川也。阳往求五，阴来求二，未得正位，戎事不息，故有事。”这是说，蛊卦乃由泰卦初、上易位而成。泰之初九往居上，下据六五，故云“阳往据阴”。上六来居初，上承九二，故云“阴来承阳”。但二爻升降，不得正位，故有事也。如若阳往求五，阴来求二，则得既济卦，此时阴阳皆宜，各得其正。所以，求乃是爻由不正往而求之正的升降动转过程。

（六）比

所谓比，指某爻与临近之爻的亲密关系。《说文》：“比，密也。”密即亲密、亲近。凡邻比之爻，必有所承、据，方能为吉。因此，比亦是乘承的过程，是乘承间的动转关系。

荀爽注《坎·九二象》云：“处中而比初、三，未足为援，虽求小得，未出于险中。”意思是说，九二不正但处中，处中比初实为据初，处中承三是为比三。初不当位，比初未脱于险，三亦不当位，比三未足以援。故云：“虽求小得，未出于险中。”注《明夷·六四》云：“四得位比三，应于顺首，欲上三居五，以阳为腹心也。”意思是说，明夷卦 上坤下离，四得位，居坤初，坤为顺，初、四相应，故称应于顺首。四比三，欲升三往居于五，五居坤为腹，三升五体坎为心，故云“入于左腹，获明夷之心”。初爻为室，二爻为户，三爻为庭。三升五为“于出门庭”。这儿，荀爽仍以他的升降说来诠释六四与九三的亲比关系。由此可见，比乃是乘、承、据的转换形态。

（七）应

所谓应，指此爻与彼爻之位、值相应。《尔雅·释诂》：“应，当也。”当有相当、等值、相应等义。《乾凿度》云：“三画以下为地，四画以上为天。动于地之下，则应于天之下；动于地之中，则应于天之中；动于地之上，则应于天之上。初以四、二以五、三以上，此之谓应。”可见“应”乃指其位相应或其性相应。言“其位相应”，是就经卦说。初与四、二与五、三与上，爻位相当。言“其性相应”，是就爻性说。初阳位四阴位，初四相应；二阴位五阳位，二五相应，三阳位上阴位，三上相应。如阳爻居阴位，阴爻居阳位，虽不当位，亦相应。

关于“应”的关系，《彖传》中已时常运用。如云：“刚中而

应”（《师·彖》），“上下应之”（《小畜·彖》），“中正而应”（《同人·彖》），“得中而应乎刚”（《睽·彖》），“虽不当位，刚柔应也”（《未济·彖》）等。荀爽对应的运用，有其独创性。他除用“正应”解《易》外，还用“偏应”或“变应”诠释《经》、《传》文意。所谓“偏应”即同性相应。如注《乾·文言》“贤人在下位”云：“上应三，三阳德正，故曰贤人。别体在下，故曰在下位。”意谓，上九与九三为应，上九位不正，九三位正，故云“三阳德正为贤人”。因其在下体之上，故又称“在下位”。又如，注《需·九二象》云：“二应于五，水中之刚，故曰沙。”需之二应于五，两阳无阴，九五刚中，故称“水中之刚为沙”。注《临·上六》云：“上应于三欲因三升二，过应于阳，敦厚之意。故曰‘敦临吉无咎’。”临之上六应六三，但苦于两阴无阳，不得正应。二为阳，但在应外，因此上六欲因三而升二，故云“过应于阳”。二升三体坎，坎为心，坤为厚，故云“敦厚之意”。关于以阴应阴与以阳应阳的“偏应”，荀爽注《巽·九二》时讲的最清楚。他说：“纷，变。若，顺也。谓二以阳应阳，君所不臣，军帅之象。……当变而顺五则吉。”巽之二应于五，此为“以阳应阳”。二臣位，五君位，二不顺五，有似于“将在外，君命有所不受”。故云“君所不臣，军帅之象”。二当由刚变为柔，上顺九五之君，故云“当变而顺五则吉”。

关于“变应”，荀爽注《井·彖》“羸其瓶是以凶”云：“井谓二，瓶谓初。初欲应五，今为二所拘羸，故凶也。”意思是说，井之二应于五，五体坎，坎为水，故称“井谓二”。初应四，四体离，离中虚似瓶故称“瓶谓初”。五应于二，两阳无阴；四应于初，两阴无阳，均为偏应。现在初欲应五，求取正应，但被二所拘羸，不得应五，故凶也。很明显，初与五本无应，但荀爽却用

“欲应”来诠释，我们称此种情况为“变应”。

另外，荀爽还用“应内”、“应外”等术语注《易》。所谓“应内”即有应（包括正、偏应），“应外”即非应。如注《比·初六》云：“初为应外，以喻殊俗。圣王之信，光被四表，绝域殊俗，皆来亲比，故无咎也。”注《初六象》云：“缶者应内，以喻中国。孚既盈满中国，终来及初。非应故曰它也。”按比卦，二与五为正应，初在二下，故称“初在应外”。“缶者应内”，指二正应于五，二体坤，坤土为国，缶为土器，与坤同类，故称“以喻中国”。九五之孚信，既及于二，亦会盈满全国。初在二外，不与五应，且远离五，故喻“殊俗”。然而，九五之诚信，足以及乎殊俗，故称“终来及初”。

总之，荀爽对“应”的运用，表现出了高度的灵活性和高超的创新性，但又不失“应”的旨意。从而既体现了他的阳升阴降思想，又达到了诠释《经》、《传》的目的。

（八）贞

《易经》中之贞，易学家们训释纷纭，可谓仁者见仁，智者见智。《易传》的作者则以“卦德”释之。贞，正也。元亨利贞，即乾之四德。观《彖》、《象》、《文言》、《系辞》等，莫不准此。荀爽则不因袭成说，他将贞解作爻位之正，并以既济卦为准的，予以衡量。这样一来贞便成了表征爻位关系的范式之一。比如，他注《乾·文言》“贞者事之干也”云：“阴阳正而位当，则可以干举万事。”因此爻由不正往之正，即为“利贞”。荀氏注《随·彖》“大亨贞无咎”云：“动爻得正，故利贞。”这是说，随由否来，否初、上易位即成随。否之初、上不正；易位则得正，故云“利贞”。又，注《履·彖》“柔履刚”云：“谓三履二也。……六三履二非和正，故云利贞也。”履之六三，阴爻居阳位，不

正，九二，阳爻居阴位，亦不正。以不正之阴履不正之阳，当然“非和正”了，故云“利贞”。

由于爻所处的环境即坐标位置不同，因此“贞”亦有不同的态势。一曰“贞吉”。荀氏注《需·九五》云：“阳能正居其所则吉。”需之九五，刚中居正，居阳位为阴之主，所处周围环境最佳，故云“正居其所则吉”。

二曰“贞凶”。荀氏注《巽·上九》云：“军罢师旋，亦告于庙，还斧于君，故丧齐斧。正如其故，不执臣节则凶，故曰‘丧其齐斧贞凶’。”意思是说，上为宗庙，三为军帅，行师出军，先告于庙，君赐弓矢斧钺以行断制之权。军罢师旋，亦告于庙，还断制之权于君，故称“丧其齐斧”。巽之九三应于上九，两阳无阴为偏应。三阳刚而不变，正如其故，乘阳无据，为阴所乘，所以环境极其不利。如刚愎自用，不执臣礼，则凶。

三曰“贞吝”。荀氏注《恒·九三》云：“贞吝者，谓正居其所，不与阴通也。无居自容，故贞吝矣。”恒之九三得正，故云“正居其所”。但乘阳无据，为阴所乘（六五乘二阳），虽与上六正应，却为四、五不正之爻所阻隔，故云“不与阴通”。三虽得位，而周围环境却不见容，无居自容，故正而有吝。

四曰“贞厉”。荀氏注《革·九三》云：“若正居三而据阴则五来危之，故曰贞厉也。”革之九三得正，乘阴有据，但二与五为正应，五君位，二决意去三应五，去卑事尊。三虽据二，却不及五应二为有力，故云“五来危之”。这样，三所处之环境亦甚恶劣，虽正居而有厉，故云“贞厉”。

总之，荀爽讲贞正，乃以既济为准。既济之六爻既当位，阴阳得中且为正应，是诸爻最理想之坐标。因此，正（贞）要视其爻所处环境如何而定其吉凶，不可概而言之。

四 对孟、京“卦气说”和“八宫说”的运用

荀爽注《易》多运用孟喜的“卦气说”来表征宇宙万物的形成和发展，特别是用六十四卦与节气、物候相配，以揭示一年四季阴阳的消长盈虚及物候、节令的变化。

（一）对孟氏“卦气说”的运用

汉易的特色之一即其卦气说，而孟喜则是卦气说的主创者。荀爽注易曾运用孟喜的四正卦说以表征四时的更替和阴阳的变化。如荀注《说卦》“雷以动之”云：“谓建卯之月，震卦用事，天地和合，万物萌动也。”建卯之月即二月，二月值仲春，位于东方，震卦用事。春阳方盛，阴阳交和，万物开始复苏萌动。显然，这是以四正卦来解释天地阴阳的交感变化及万物的萌生。又如注《大有·象》云：“谓夏，火王在天，万物并生，故曰‘大有’也。”大有 乾下离上，乾为天，离为日为火，火在天上是“火王在天”。离又代表南方，主夏，故“谓夏”。夏季阳气盛行，万物并生，故称“大有”。再如注《小畜·彖》云：“体兑位秋，故曰‘西郊’也。时当收敛，臣不专赏，故‘施未行’，喻文王也。”小畜 二、三、四爻互体为兑，兑位于西方，主秋，故云“体兑位秋”，曰“西郊”也。秋季阴气日盛，阳气渐衰，时当收敛，故施未行。荀氏在此不仅以四正卦来说明阴阳在四季中的运行规律，进而还用以比附人事：处秋之时，时当收敛，六四并不僭越九五，而是承五事尊，故称“臣不专赏”。荀氏还将此比作文王被封西岐，虽有王德未施政于天下，并借此以讽喻朝政，希望能整顿朝纲，宦官外戚不僭越君权，不专横暴敛，以使天下太平。

荀氏《易》还多次运用消息卦来表征自然界阴阳二气的消长及物候的变化。如荀注《系辞》“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”云：“谓一冬一夏，阴阳相变易也。十二消息阴阳往来无穷已，故通也。”冬季阴气渐盛，最终穷极，夏季阳气盛极；但一阳乃萌生于冬至十一月复，而一阴则初始于夏至五月姤，即是说在寒冬中，阴中孕含着阳，阳中孕含着阴，所以说“一冬一夏，阴阳相变易也”。十二消息卦阴消阳息，阳消阴息，一往一来，循环不已，故谓之“通”。又如注《坤·上六》云：“消息之位，坤在于亥，下有伏乾，为其于阳，故称龙也。”这是说，阴长阳消，至上而极，阳尽则六爻皆阴，故乾尽坤成，而消息卦坤位在十月亥，据《易纬》亥位在西北，又据《说卦》“乾，西北之卦也，言阴阳相薄也”。故乾位也在西北，所以说“坤在于亥，下有伏乾”。阴极则阳生，一阳生于下则为震，《说卦》“震为龙”，震得乾之初阳，故称龙焉。又如注《姤·彖》“天地相遇，品物咸章”云：“谓乾成于巽而舍于离，坤出于离与乾相遇，南方夏位，万物章明也。”按消息卦，一阳起于十一月子，历六辰（六爻）至四月巳成乾，巳在东南方，巽位亦在东南，所以说“乾成于巽”。乾成，则阳极阴生，一阴复生于五月午，午南方离位，乾既成则转舍于离。阴从离出，姤以坤一阴遇乾五阳，故称“天地相遇”。姤生于午，午正南方离位，阳气盛大，万物蓬生，又离为日为明，所以称“万物章明”。

总之，荀爽的十二消息卦说，吸收了孟、京等人的卦气思想，以爻的进退升降，揭示了阴阳的消息变易，春夏秋冬的更迭及岁时物候的流变，从而勾勒了一幅天地万物往来变通、生生不息、循环无穷的宇宙图式。他注《说卦》云：“‘雷以动之’，谓建卯之月，震卦用事，天地和合，万物萌动也。‘风以散之’，

谓建巳之月，万物上达，布散田野。‘雨以润之’，谓建子之月，含育萌芽也。‘日以烜之’，谓建午之月，太阳欲长者也。‘艮以止之’，谓建丑之月，消息毕止也。‘兑以说之’，谓建酉之月，万物成熟也。‘乾以君之’，谓建亥之月，乾坤合居，君臣位得也。‘坤以藏之’，《九家易》曰：谓建申之月，坤在乾下。包藏万物也。”足见，荀氏《易》注所用孟、京之卦气说，目的在于通过诠释《周易》经传说明一岁之中阴阳二气的消长情状，及由此形成的四时更迭，寒暑交替以及人事变通，社会治乱。这一方面是对《吕氏春秋》“十二纪”和《淮南子》“天文”，“时则”等思想的继承，另方面也是对秦汉以来关于万物生化及宇宙结构等自然知识的概括和总结。

（二）对“八宫”“世伏”说的运用

荀氏《易》注，除运用和发挥了孟氏的卦气说外，还运用了京房的“八宫说”。如他注《随·彖》云：“随者，震之归魂。震归从巽，故大通。”这是说随卦是震宫的归魂卦，震初变为豫，二变为解，三变为恒，四变为升，五变为井，返变四爻为大过，为震宫游魂卦，游魂下体归元即三爻全变而得随称归魂。因震宫归魂卦随是从游魂变来，游魂及三、四、五世内卦皆为巽，至归魂随始复震，故云“震归从巽”。震巽旁通，故云“大通”。又如《恒·彖》荀注云：“恒，震世也。巽来成之，阴阳合会，故通，‘无咎’。”恒为震宫三世卦，故云“恒，震世也”。震下体三爻通变为巽，故云“巽来成之”，“成”当为乘。震巽旁通，阴阳合会，二气交感，合于正道，故通而无咎。再如注《蛊·彖》云：“蛊者，巽也。巽归合震，故元亨也。”蛊为巽宫归魂卦，故称“蛊者，巽也”。巽宫三世为益，四世为无妄，五世为噬嗑，游魂为颐，其内卦皆为震。至归魂蛊卦，震变为巽，复归本宫，故云“巽归合

震”。刚上柔下，阳升阴降，乾坤交，故元亨也。

荀爽除用“八宫说”揭示卦与卦之间的变化及描绘阴阳二气的升降外，还经常以“飞伏说”诠释经义。如注《坤·文言》“履霜坚冰至，盖言顺也”云：“霜者，乾之命令，坤下有伏乾。‘履霜坚冰，盖言顺也’。乾气加之性而坚，象臣顺君命而成之。”坤纯阴无阳，其显于外者为飞，但坤阴潜伏乾阳，故云“坤下有伏乾”。乾位在亥，亥为孟冬十月，冬天寒气袭来，霜凝成冰，其性日坚，由霜成冰，坤顺乾命，自然而成，正像臣承君命成就事业一般。又如注《系辞上》“乐天知命故不忧”云：“坤建于亥，乾立于巳。阴阳孤绝，其法宜忧。坤下有伏乾为‘乐天’，乾下有伏巽为‘知命’，阴阳合居，故‘不忧’。”按十二消息卦，坤纯阴在十月，十月建亥，故云“坤建于亥”。乾纯阳在四月，四月建巳，故云“乾位于巳”。阳施阴生，纯阳无施，纯阴不生，故云“阴阳孤绝，其法宜忧”。所谓坤下有伏乾，是说乾伏坤初为震，震为乐，初九为乾天，是为“乐天”。所谓乾下有伏巽，是说巽伏乾初，乾为知，巽为命，是为“知命”。又，亥之消息卦为坤，亥居西北乾位，是乾坤并居故云“阴阳合居”，合居则不忧。

荀爽的八宫世伏说，承袭于京房的《易传》，理论上并无多大建树，但其灵活的运用于注经解传，一定程度上丰富了象数易学的内容。荀氏易注除以上列举的几种易例外，还采用了阴阳五行说、取象说、互体说等，因其理论上并无多大创新，且在荀氏易注中并不占主要地位，故不再赘述。

荀氏《易注》是以阴阳升降说为理论基础，以卦气说、卦变说为基本框架的象数易学体系。阴阳升降说不仅是荀氏《易注》的理论基础，也是其一以贯之的基本原则，整个易例体系

正是建构在此理论基础之上的。因此张惠言说“荀氏之义莫大乎阳升阴降”（《周易荀氏九家义》），荀悦所谓“据爻象，承应阴阳变化之义”（《汉纪》）的概括和评价可谓深中肯綮。

五 荀氏易学的历史地位

荀氏易学属于汉代象数易学的范畴，也是两汉经学思潮的重要组成部分。但是，在荀爽身上我们所看到的经学已不再是原来的老面孔，而是表现出今古文经的融合，及对传统经学的批判继承。虽然他的升降说及卦气说仍有天人感应的成分，但这已是对宇宙万物、社会现实的一种理性思考，通卷都闪烁着理性的光辉。因此这不能不说是易学史乃至整个哲学史上的进步。这种观点我们可以从荀爽的卦气说中得到证明。

如前所述，荀氏卦气说虽然是直接用来疏解经义的，但其落脚点并不在此，而是通过注经诂传来说明阴阳的消长，四时的更迭，寒暑的交替，人事的变通，社会的治乱，最终是通过分析自然以说明社会，表现出以天征人，推天道以明人事的思维方式和注易特点。荀氏易学不仅在分析自然和社会现实上体现了高度的理性精神，其注易体例也影响了许多易学家对易的诠释和理论建构，极大地促进了象数易学的发展，特别其具有独创意义的阳升阴降说对后世影响尤大。

宋衷注易曾讲升降，如说：“阳当之五处坤之中，故曰‘开国’；阴下之二，在二承五，故曰‘承家’。”（《师·上六》注）这明显的是承袭荀爽的乾坤升降说。至于集汉代象数易学之大成的虞翻受荀氏影响则更大。正如清人张惠言所总结的荀虞卦

变说只有三卦不同，如荀氏消息卦变说其特点是讲乾坤消息，这是乾坤升降的特例，虞翻注易也多用乾息坤消的体例。如《复·彖》注云：“阳息坤”；《姤》注云：“消卦也”，“阴息剥阳”；《泰》注云：“阳息坤”；《否》注云：“阴消乾”等等，如此之例，尚有很多。此外，王弼言易也多受荀氏易学的影响，特别是荀氏的乾升坤降说，将宇宙万物包括人类社会看作一整体的动态结构，并把中和视为这个结构的最高目标。质言之，中和不仅是宇宙中一种自然运行的和谐有序状态，也是人类社会人际关系的和谐状态。所以荀氏易学的象数模式，已把理论重心由宇宙自然转移到了社会人事，真正贯彻了易学“推天道以明人事”的基本精神，况且荀爽从象数与易理不可分割的角度来疏释经传，而把落脚点放在阐发义理上，为魏晋玄学义理派易学的产生和发展作了理论上的铺垫。

当然我们也应看到，荀氏易学也存在着一些无法克服的矛盾。荀爽把阳升阴降作为其易学的理论基础，并且竭力使其成为一种普遍性的原则和范例，以之作为一以贯之的东西来诠释经传，这可能是《费氏易》以传解经的家法及对此家法的运用。但是，如此一来，往往使这些象数范式变成了僵死的教条，用之硬套卦爻辞及卦爻的内在关系，从而显示出象数易学牵强附会的缺失，最终窒息自身的生命力。如他注《坤·彖》“含弘光大”云：“乾二居坤五为含，坤五居乾二为弘，坤初居乾四为光，乾四居坤初为大。”这样的诠释，虽然用阴阳升降说疏解了传文，但却完全失去了传文的原义，明显表露了荀氏易学的弊端。类似之易例，荀注中屡屡可见，这使得易学中象数与易理的内在矛盾更加激化，及至虞翻和王弼分别从两个方面试图消解二者之间的张力，但却又各自走向了一个极端。不

过荀氏易学以其自身的特色与缺憾启迪后世易学家作出了有益的探索，从而共同促进了易学的发展，从这种意义上说，荀氏易学在易学史上的地位和影响是不可轻视的。

第八章 魏伯阳的 丹道易学

魏伯阳，会稽上虞人，生卒年不详，约活动于桓帝至献帝时代，以炼丹修真著称，著有《周易参同契》三卷和《内经》一卷，《参同契》被后世奉为“万古丹经王”。后蜀彭晓在《周易参同契通真义序》中说：“按《神仙传》：真人魏伯阳者，会稽上虞人也。世袭簪裾，惟公不仕，修真潜然，养志虚无，博瞻文词，通诸纬候，恬淡守素，唯道是从，每视轩冕如糠粃焉。不知师授谁氏，得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同契》三篇。”又云：“未尽纤微，复作补塞遗脱一篇，继演丹经之玄奥，所述多以寓言借事隐显异文。密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授于同郡淳于叔通，遂行于世。公撰《参同契》者，谓修丹与天地造化同途，故托易象而论之。”

《参同契》乃参和“大易”、“黄老”、“炉火”而成，因三者同出一门，妙契大道故名。朱熹说：“参，杂也；同，通也；契，合也。谓与《周易》理通而义合也。”由此观之，《周易参同契》无疑是一部颇具创发生的著述，其创造性即表现于运用汉代象数易学以推阐还丹之理，将易道与丹道结合，使丹术得以升华。

一 《参同契》与《周易》之关系

关于《参同契》与《周易》的关系问题，历史上基本形成两

种看法。其一认为，《参同契》运用《周易》的符号系统和概念系统，表面看来如似解释《周易》，其实是假借爻象，以论炼丹之事。而儒者不明个中道理，将之作为一般的《易》学著作看待，殊失其奥旨。此派以葛洪为代表。葛洪在《神仙传》中说：

伯阳作《参同契》、《五相类》，凡二卷。其说如似解释《周易》，其实假借爻象，以论作丹之意。而儒者不知神仙之事，多作阴阳注之，殊失其奥旨矣。

葛洪站在丹家的立场上，强调《参同契》只是假借爻象，并非为明《易》而作，其与易学并没有更深层的理论上的联系。这种观点，过分强调《参同契》所推阐的丹道的奥秘，而抹煞或忽视了其与《易》理相通的一面。

另一认为，《参同契》虽非为明《易》而作，其主旨亦不在于阐释《易》理之精蕴，但它所推阐的还丹原理却是依傍《周易》的象数理论以建构其丹经体系的。此派可以朱熹为代表。朱熹说：

《参同契》本不为明《易》，姑借此纳甲之法，以寓其行持进退之火候异时。……然其所言纳甲之法则今所传京房占法，见于火珠林者是其遗法，所云甲乙丙丁庚辛者，乃以月之昏旦出没言之，非以分六卦之方也。此虽非为明《易》而设，然《易》中无所不有，苟其言自成一家，可推而通，则亦无害于《易》。（《周易参同契考异》）

朱熹对《参同契》的评价是比较公允的，他不仅洞见《参同

契》的立言本旨不在于解释《周易》，同时又充分肯定《参同契》对《易》理的运用是合理的，“与《周易》理通而义合”，自成一家之言。然朱熹仍不以真名显世，而在《考异》之跋末署作“空洞道士邹欣”。朱熹此举，虽与其当时所处境遇有关，但也反映了他不愿以真名混迹于道教的心态。恰恰是这种“正统儒学”的思想，阻碍了人们对《参同契》中丹道易学的正常研究。

尽管如此，朱熹的《考异》还是有重大贡献的，其一是朱氏重开儒者注释《参同契》之径路，为后世儒者突破经学界域树立了榜样；其二是朱氏的《考异》拓展了《周易》的天道原理与各门具体学科之间的不同形式和不同程度的联系，而《周易参同契》就是站在炼丹的角度运用并印证了《周易》的天道原理。

在汉代易学中，《周易参同契》对西汉及东汉早期的象数易学无疑具有一定的承继关系，然而更重要的也是更具特色的地方则是它的独创性。历史地看，《参同契》的推阐，不仅使金丹术提升到具有系统理论的高度，同时又引导道教完成了由外丹向内丹的转化。正是《参同契》的丹术对《周易》原理的精妙运用，使它在炼丹术的形式和神仙信仰的方式下，承传了中国文化的慧命，接续了中国文化所固有的天道观念，成为元气发生论和宇宙结构论的创发者之一。

关于《参同契》对于《周易》理旨的引申和运用，主要体现于它所建构的宇宙学说、人天模型、月体纳甲、六十卦值日等创发性的理论中。

二 《参同契》的宇宙结构论

彭晓云：“修丹与天地造化同途，故托《易》象而论

之。……乃见凿开混沌，擘裂鸿蒙，经指天地之灵根。”（《周易参同契通真义序》）天地，乃一大宇宙；丹炉，系一小宇宙；人体，亦为一小宇宙。故修丹者应该顺应天体运行的规律，符合阴阳消息的节律，所谓“按历法令，至诚专密，谨候日辰，审查消息。纤芥不正，悔吝为贼”（《中篇》）。顺之则吉，逆之则凶。那么，天体之结构如何呢？魏伯阳提出了“牝牡四卦，以为橐籥”的宇宙论。《参同契》云：

乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡廓，运轂正轴，牝牡四卦，以为橐籥。（上篇）

彭晓疏解曰：“太易、太虚、太初之前，虽含虚至妙，则未见兆萌；太始、太素、太极之际，因有混成，乃混沌也。中有真一之精，为天地之始，为万物之母。一气既形，二仪斯析，然后有乾坤焉，有阴阳焉，有三才五行焉，有万物众名焉。故配乾坤为天地之纲纪，运阴阳为造化之橐籥，是以乾坤立而阴阳行乎其中矣。魏公谓修金液还丹与造化同途，因托易象以论之。”（《周易参同契通真义》卷上）彭氏之疏解，意在说明宇宙的生成与衍化，但对宇宙的结构却语焉未详。

中国古代的宇宙论，多与道家有关，特别是宣夜说和浑天说更与老、庄思想密不可分。两汉时期，浑天说已占据优势。扬雄、桓谭、张衡、蔡邕、郑玄等并所依用。蔡邕《表志》曰：“言天体者有三家：一曰《周髀》，二曰《宣夜》，三曰《浑天》。《宣夜》之学绝无师法。《周髀》数术具存，考验天状，多所违失，故史官不用。唯《浑天》者近得其情，今史官所用候台铜仪，则其法也。”（转引自《后汉书·天文志》注）东汉末年，在宇宙论方面

浑天说已占据统治地位，因此魏伯阳在《周易参同契》中所建构的宇宙模型即是内外“相包”的浑天说。张衡《浑天仪注》云：“浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡中黄，孤居于内，天大而地小。天表里有水，天之包地，犹壳之裹黄。天地各乘气而立，载水而浮。周天三百六十五度四分度之一，……天转如车毂之运也，周旋无端。其形浑浑，故曰浑天也。”《参同契》有取于此，故云：

乾刚坤柔，配合相包。阳禀阴受，雌雄相须。（中篇）

天地者，乾坤之象；设位者，列阴阳配合之位，《易》谓坎离。（上篇）

坎离匡廓，运毂正轴。牝牡四卦，以为橐籥。（上篇）

乾，天也；坤，地也。乾坤，象征天地定位。乾刚在外，坤柔在内，乾天包坤地，所谓“配合相包”，犹壳之裹黄。天地设位，而易行乎其中，设位即列阴阳配合之位。天体运转循环，犹如车毂之运，周旋无端，所谓“坎离匡廓，运毂正轴”。《周易参同契》所建构的宇宙天体模型，“寥廓恍惚”，“鸿蒙洞虚”，是个无形象可睹的无限空间，“太玄无形容，虚寂不可睹”（《五相类》）。然坎离毂转，运行其间，其象如垣郭之形，其运动升降如车轴贯毂以运轮。所谓“阳往则阴来，辐辏而轮转”（上篇）。

这个宇宙模型以牝牡四卦即乾坤坎离标识出天体的动态结构。乾，阳物，以象天，左行；坤，阴物，以象地，右迁。阴阳合德而生万物，因此天地定位，乾之包坤，只是“列阴阳配合之位”而已，实际上并无纯阴、纯阳之物能够孤立存在，阴阳对待、阴阳合德即是通过坎离的上下升降来体现。

坎乃一阳入坤，是阴中之阳；离乃一阴入乾，是阳中之阴。

“坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常，幽潜沦匿，升降于中，包裹万物，为道纪纲，以无制有，器用者空，故推消息，坎离没亡。”（上篇）坎为月，离为日，日月往来，寒暑生焉，四时成焉，昼夜分焉，晦明定焉。“天地不能寒暑也，以日月远近而为寒暑；天地不能四时也，以日月南北而为四时；天地不能昼夜也，以日月出没而为昼夜；天地不能晦明也，以日月交会而为晦明。阴阳虽妙，不外乎日月；造化虽大，不外乎坎离。是故众卦之变虽不齐，而不出坎离之中爻周流乎六位也。”（陈显微《周易参同契解》）在这个宇宙模型中，乾坤为天地之体，坎离为乾坤之用。乾之“用九”，坤之“用六”在卦体中并无固定之位，而是周流于六虚，往来于上下。六虚者，卦之六位也，六位之爻莫非九、六。在宇宙则为六合，东西南北上下莫非阴阳。阴阳周行至六合，往来不定，上下无常，一切幽隐潜在的变化莫不含藏其中。

《参同契》云：“天地设位，而易行乎其中矣，易谓坎离。”又云：“坎戊月精，离己日光，日月为易，刚柔相当。”这里所说的“易谓坎离”，含有二重义蕴。其一，指阴阳变易。易以道阴阳，阴阳观念是《周易》的精髓。故两汉的易学家多以日月之光释易，以揭示《周易》所涵摄的阴阳之道。与魏伯阳同时代的许慎在《说文》中引“《秘书》说曰：日月为易，象阴阳也”，段玉裁注云：“《秘书》谓《纬书》。谓上从日象阳，下从月象阴。”既然许慎说：“日月为易”出自《秘书》，那么魏伯阳的“日月为易，刚柔相当”亦必援《秘书》以为说。《易大传》曰：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。”日为离是一阴入乾，月为坎是一阳入坤，二者皆为阴阳交错而成，故取坎离以象天地之

间阴阳二气的上下往来和交错变易，这也即是《系辞》所说的“一阴一阳之谓道”。

其二，指日月相推。《参同契》云：“易者象也，悬象著明，莫大乎日月，穷神以知化，阳往则阴来，辐辏而轮转，出入更卷舒。”（上篇）法象之大者莫大乎天地，变化之巨者莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。故云“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉”（《系辞下》）。阴阳的消长，寒暑的推移，四时的更迭，昼夜的分际，均为日月运行、日月相推的结果。

那么，为何说“易为坎离”呢？易不过是阴阳气交而已，而阴阳气交即为坎离，易则是说明阴阳交变之理的学说。若夫阴阳不交则无坎离，无坎离则乾坤即不起作用，乾坤不起作用则乾坤即为死体，乾坤成死体则乾坤毁矣。故《系辞》曰：“乾坤其易之蕴邪！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”

魏伯阳的“易为坎离”、“日月为易”说，不仅解释了日月周流运行于天地之间、万物发生发展的根源问题，也解释了人体的形成发育及其发展的问题，并且完全契合《系辞传》的义旨。

魏氏“牝牡四卦以为橐籥”的宇宙结构模型，深受宋代以后许多道教名士和思想家的重视。

俞琰曰：“乾坤之阖辟，坎离之往来，俨如橐籥之状。橐籥者，虚器也。橐即鞴橐，籥其管也。”“盖太虚寥廓，犹橐籥之体；气之阖辟往来，犹橐籥之用。”（《周易参同契发挥》卷上）

陈致虚云：“以牝牡而为橐籥，犹用阴阳以为消息。橐象阴之门，籥类阳之户，喻乾坤坎离若天地间一橐籥耳。”（《周易参同契分章注》卷上）

“橐籥”一语源于《老子》。《老子》曰：“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。”老子将宇宙喻为风箱，它空虚寥廓，永无穷竭，阴阳二气流动其间，翕辟往来，生生不息。不过，把宇宙比作风箱，只是强调了元气的鼓动、吹吸及其布散、流行，而没有把天体的结构及其运行规律描述出来。魏伯阳“牝牡八卦，以为橐籥”的宇宙结构模型，是对老子“风箱”比喻的继承、改造和提升。坎离匡郭不仅是阴阳升降往来的象征，同时也是日月推移交转的象征。所谓“阳往则阴来，辐辏而轮转”（上篇）呈现出自身的规律性和周期性。正是基于此，律历家才可以据辰极以处中，步阴阳，推消息，依日月之运行观象制历，所谓：“表以为历，万世可循。”（《五相类》）

依据《周易》探寻宇宙的奥秘，一直是易学家和科学家最为关注的课题之一。早在战国时代，《易传》的作者即已通过《周易古经》的阐释来探索宇宙的结构及天体运行的规律。如《系辞》有云：

天尊地卑，乾坤定矣。

易与天地准，故能弥纶天地之道。

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。

日月运行，一寒一暑。

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。

《易传》所推阐的宇宙论，主要以天圆地方的“盖天说”为依据。汉代的易学家和科学家则普遍接受了先秦道家的宇宙说，建立和完善了“浑天说”的天体结构理论，如扬雄的《太

玄》，张衡的《浑天仪注》，郑玄的《易纬注》等。魏伯阳采用汉代盛行的“浑天说”，建构起“乾外坤内配合相包”、“坎离匡郭运轂正轴”的天体结构模型，修正了《易传》以“盖天说”为依据的宇宙论。魏氏并非直接阐发天体结构的宇宙学，但他能在金丹领域适应天体结构理论的发展，并运用《周易》适时地提出一种新的宇宙结构论，则是他的一大贡献。

三 《参同契》建构的人天模型

《参同契》将宇宙视为一大丹炉，将丹炉视为一小宇宙，人体亦视为一小宇宙。就宇宙言，乾天在上，坤地在下，配合相包，犹如鼎炉，阴阳二气，流行其间，一切幽隐潜在的变化，万物之终始，皆在其中。人体与丹炉如之。

以人体言之，人生天地间，首为乾，腹为坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。离为心火，坎为肾水，坎离匡郭，水火既济。一身之生理变化，阴阳升降，皆在人体中。以鼎炉言之，投入之药物有铅汞之别，古人认为铅以太阴月华而生，汞以太阳日精而生，均为日月的灵气，天地之至宝。铅汞等药物在鼎炉中烧炼，周天运行，交相制服，一如日月相合，龙虎相交，皆不离天地阴阳之理。

总之，《参同契》是将其宇宙论运用于炼丹术，把宇宙阴阳二气发展变化的法则，视为内在的人体精气（坎离）运行变化的法则，或视为鼎炉中铅汞合成金丹的过程。表现出魏伯阳“天人一如”的人天观。

（一）三五为一天地至精

《系辞》曰：“一阴一阳之谓道。”乾坤一阴阳也，日月一阴

阳也。天地之间，飞行蠕动，草木瓦石，莫非一阴一阳。人体法象乾坤，故亦为一阴一阳。《参同契》云：

物无阴阳，违天背原，牝鸡自卵，其雏不全。夫何故乎？配合未连，三五不交，刚柔离分。（中篇）

人体自为一乾坤、一丹炉，分而为二，则为木火与金水，木为火母，金为水母。按五行生数，天一生水，位居北方；地二生火，位居南方；天三生木，位居东方；地四生金，位居西方。天五生土，位居中央。中央之土，具有制约四方的作用，所谓“土旺四季，罗络始终”。因土无定位，遍布宇内，在坎为戊土，在离为己土，在中宫为戊己土，在四季为辰戌丑未土，故称四象五行全藉于土。所谓四象即金水合处水中有金，木火为侣火中有木。土为金之母，为水之祖，木赖土生，而木生火。质言之，水、火、木、金皆返本还源而会于戊己土中。因此，无中央真土的调和，就会出现阴阳间隔，配合未连，三五不交，刚柔离分。所谓“三五不交”，亦即三五（水、火、土）不合会。故《参同契》云：

三五为一，天地至精。（中篇）

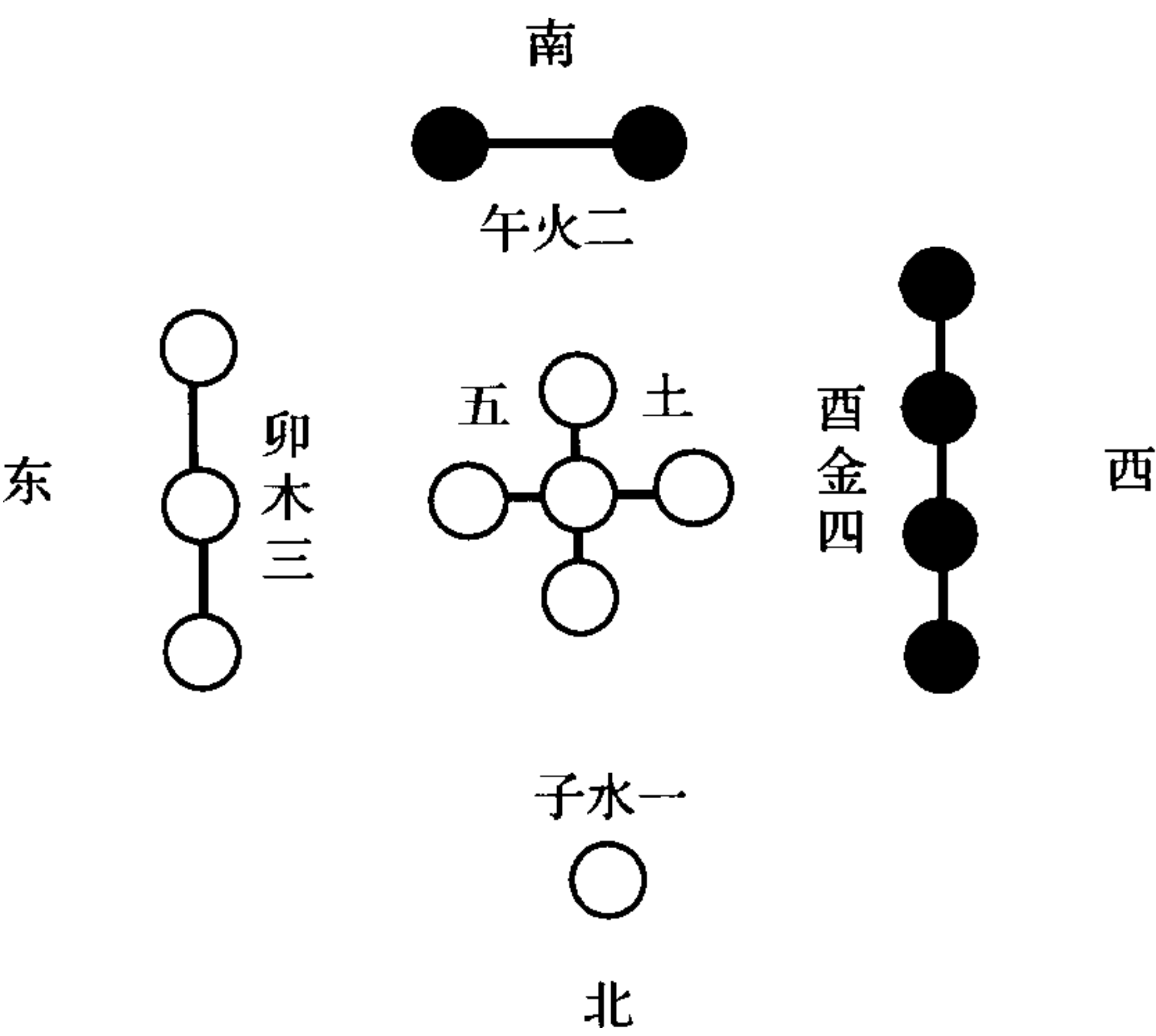
子午数合三，戊己数称五，三五既和谐，八石正纲纪。
（上篇）

所谓三者，水数一，火数二，水火之数合而为三。所谓五者，土之数也，中央戊己土称五。俞琰云：“三五为一者，水、火、土相与混融，化为一气也。”（《周易参同契发挥》卷中）当水、火、土三者合会为一，则纪纲正而万目张矣。那么，水、火、土三者怎

样运行才能会为一呢？《参同契》云：

子当右转，午乃东旋，卯酉界隔，主客二名。（中篇）

照俞琰的诠释：“子当右转者，自西方转于子位而虎向水中生也；午乃东旋者，自东方转于午位而龙从火里出也。子午即南北也，南北即水火也。卯酉即东西也，东西即金木也。右转左旋，一伏一起，则水火相交，金木不间隔矣。”（俞琰《周易参同契发挥》卷中）又说：“天道左旋右转，还丹之道与天道一同。若曰子从右转而加酉，午从东旋而加卯，则是右旋左转与天道背驰矣。”（《参同契发挥释疑》）就人体言之，水喻肾，火喻心，土喻脾，金水合而内含元精，木火合而内含元气，戊己土合而内藏元神。水火相交即心肾相交，亦即达到水火既济。以图示之如下：



上图表明，一、二、三、四、五是五行生数。奇数为阳，偶数为阴。北东为阳方，南西为阴方。子当右转谓“金水合处”盖从右转至于子，则阴阳合。午乃东旋，谓“木火为侣”乃自东旋至于午，亦阴阳合，且其能量场易位，水火相交。因此，“子当右转，午乃东旋”，是人体气血运转的正常秩序，而内丹修炼即是炼人身生命的基本要素精和气，使精、气、神和谐而不离，达到身强体健而寿永之目的。

（二）九还七返八归六居

人身法象天地，其气血运行与天地造化相应，只有运身内之气适合天地之真气，方能达到人天一体，若合符节。《参同契》云：

阴阳为度，魂魄所居。阳神日魂，阴神月魄，魂之与魄，互为室宅。

乾动而直，气布精流；坤静而翕，为道舍庐。刚施而退，柔化以滋，九还七返，八归六居。（中篇）

天有所降，人有所受，无分智愚，性命同也。人欲长生久视，须当性命双修。《说卦》云：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”长生久视之道与天地造化同途，人之所以生，皆因父母阴阳之气交合而成，故形气一如。形乃受气之本，气乃有形之根，气无形则无由而立，形无气则无因而成。天地之间，无非一气。天有黄道为度，而日月行乎其间，离为日魂乃阳中之阴，己土值之，坎为月魄乃阴中之阳，戊土专之。盖阴阳以日魂月魄为体，日魂月魄则以阴阳为舍，此所谓“魂之与魄，互为室宅。”《系辞》云：

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。

乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。

乾之动直，可以布气流精；坤之静翕，可以孕育性命。乾阳资始性，坤阴滋化命，阴阳合则性命成。魏氏所云：“乾动而直，气布精流；坤静而翕，为道舍庐。刚施而退，柔化以滋。”即是对《易系》的运用。陈显微云：魏伯阳“以乾坤刚柔翕辟之机推测之，此大丹之道所以契大易也”（《周易参同契解》）。修大丹虽与秉气生身“混无差别”，但有逆顺之分。生身者顺也，生丹者逆也。所谓顺，即顺宇宙演化之序而行，亦即由道（虚无）混沌（有） 乾坤辟、坎离行；所谓逆，则是逆宇宙衍化的进程而动，亦即合坎离、合乾坤 进混沌 入虚无（道）。在老子那儿，道衍化万物的过程为：

道生一，一生二，二生三，三生万物。（《老子》第四十二章）

天下万物生于有，有生于无。（《老子》第四十章）

当天地万物产生后即处于不停的运动变化中，而万物的运动发展则是向其相反的方向，即返本归根。

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。（《老子》第十六章）

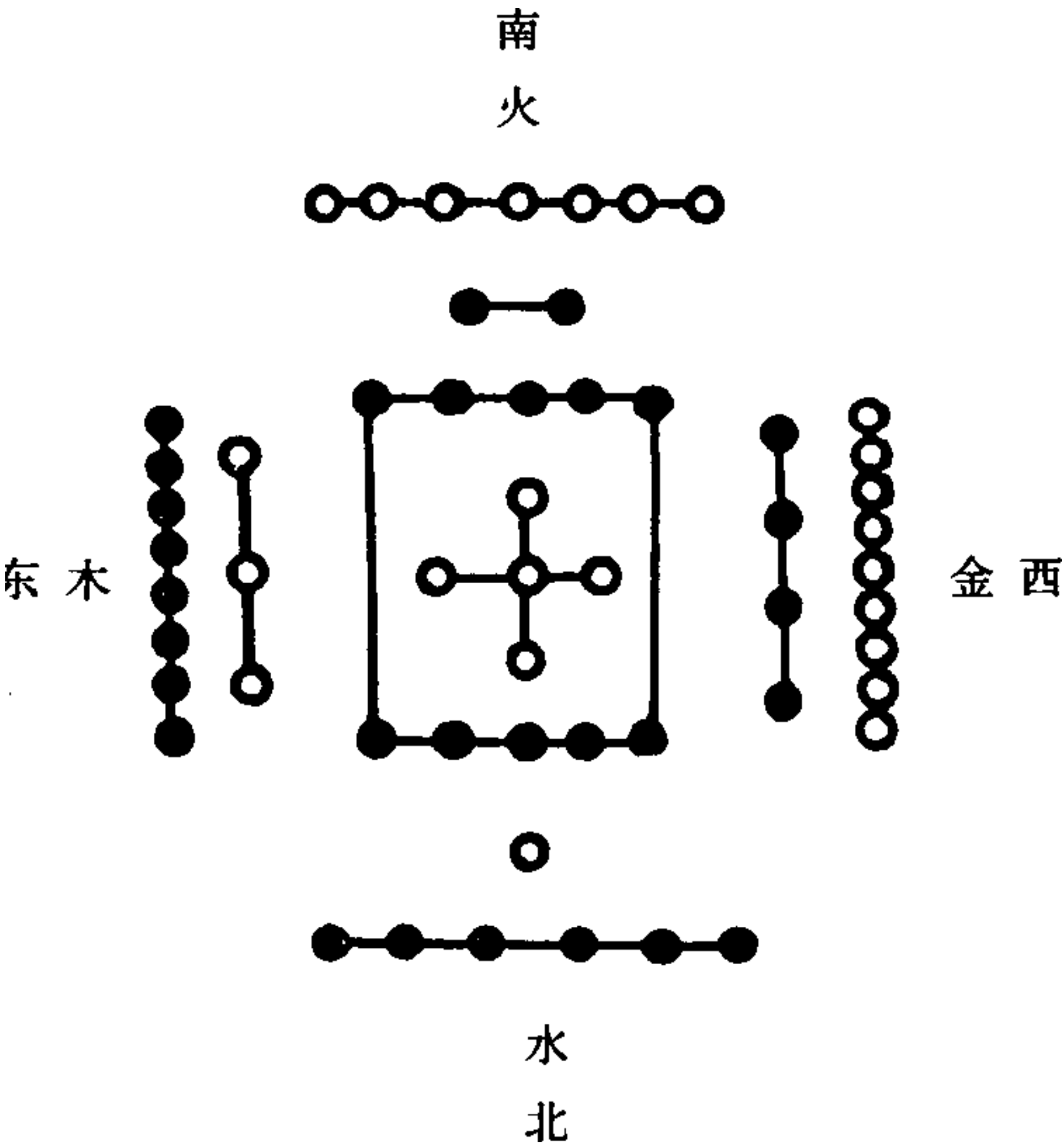
万物归根也就是“复归于无极”，“复归于朴”（《老子》第二十八章），“无极”与“朴”均为道之别称，故归根也就是入于虚无。

《参同契》的还丹术正是以老学作为理论基础的。从丹道的视角看来，乾坤已辟，阴阳分离，人身既生，则精、气、神各自分处，只有将它们合为混沌然后才能“返本归根”，同于“大通”。因此，炼丹即是炼这各自分处的精、气、神，通过炼精化气，炼气化神，炼神还虚，进入最高境界即“委志归虚无”——与道为一。这样，从宇宙的演化过程看自然是从无入有，而从炼丹的程序说则是自有返无。

为达还丹之目的，就必须让精、气、神通过修炼，使之合成丹，即沿着身体（鼎炉）的一定方位，使大药周天运行，修成金丹。丹产于炉升于鼎，则返还成功。故《参同契》云“九还七返，八归六居”。

九八七六是五行生数与五行中数互相配合的结果。独阳不生，孤阴不育，阴阳和合，气化流行。因此，天一生水于北，地六以成之；地二生火于南，天七以成之；天三生木于东，地八以成之；地四生金于西，天九以成之；天五生土于中，地十以成之。故九为金，八为木，七为火，六为水。《参同契》不用十数，而用“五与五相守”的戊己土数，因五为中数，土居中央，故用五不用十。此正与扬雄的《玄数》相合。扬雄云：“三八为木，为东方，为春；四九为金，为西方，为秋；二七为火，为南方，为夏；一六为水，为北方，为冬；五五为土，为中央，为四维。”（《太玄·玄数》）又说：“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”（《玄图》）然而，无论扬雄的《玄》数，抑或魏伯阳的《契》数，均源于《周易》的“天地之数”，并与大衍之数契合。五行乃天地阴阳所生，阴阳气合而化生五行，因此天地之数一至

五既是五行的生数，又是天地阴阳之道。九为老阳，六为老阴，七为少阳，八为少阴。所谓“九还七返，八归六居”，既描述了天道阴阳的升降变化，也勾画了修炼金丹时阴阳还、返、归、居的状态。陈显微云：“一运之气，周乎太空，升降混沦，俱化真土。九金、八木、七火、六水，还、返、归、居，皆入于土。归土则五行全而万物生。”（《周易参同契解》卷中）陈显微的诠解，对九七八六何以还返归居，语焉不详，未得要旨。陈致虚对此疏解的较好，他说：“所谓九还者，地四生金，天九成银，龙虎相交，金银之气，复还鼎中，故云九还。其七返者，地二生火，天七成砂，魂魄相恋，砂火之精，返照鼎中，故云七返。八归者，天三生木，地八成汞，戊己一合，木汞之真，归炼鼎中，故云八归。洎六居者，天一生水，地六成铅，情性相感，铅汞之妙，回居鼎中，故云六居。”（《周易参同契分章注》卷中）以图示之如下：



上图，内圈一二三四五为五行生数，外圈六七八九为五行成数。七八相合为十五，九六相合为十五，故十五是天地的数化（天数七，地数八；天数九，地数六），也是天地之道的代称。一阴一阳之谓道，既是阴阳运行之道，亦是天地之道、鼎炉之道。自五行成数视之，六为一加五，七为二加五，八为三加五，九为四加五。自运行方位视之，九当左还（旋）而合于六，六居道枢，此为“金水合处”。八当右归而会于七，此为“木火为侣”，但自七视之则为七返即返动与八合。故《参同契》云：“九还（旋）七返（动），八归（会）六居（纽）。”五行生数（内圈）与成数（外圈），阴阳颠倒，坎离易位，标志着能量场的转换。

（三）一九之数终而复始

金丹大药，产在坤，种在乾。在人坤为腹，为丹田之地；乾为首，为昆仑峰颠。乾首居上为鼎，坤腹居下为炉。由丹道视之，非猛烹极煅则不能出炉，非倒行逆施不能升鼎。《参同契》云：

子南午北，互为纲纪，一九之数，终而复始，含元虚危，播精于子。（中篇）

一为数之始，九为数之终，以五行生成之数言之，五居数之中，乃生数之末而成数之始，即五居一二三四与六七八九之中。所谓土之成数十者，乃北方子一，南方午二，东方卯三，西方酉四，辐辏中央而成（ $1+2+3+4=10$ ）。因此，“中央之五散于四方而成六七八九，则水火木金皆赖土而成；若以四方之一二三四归于中央而成十，则水火木金皆返本还源而会于中土也”。《混元宝章》云：“四位分明颠倒用，五行同起复同归。”

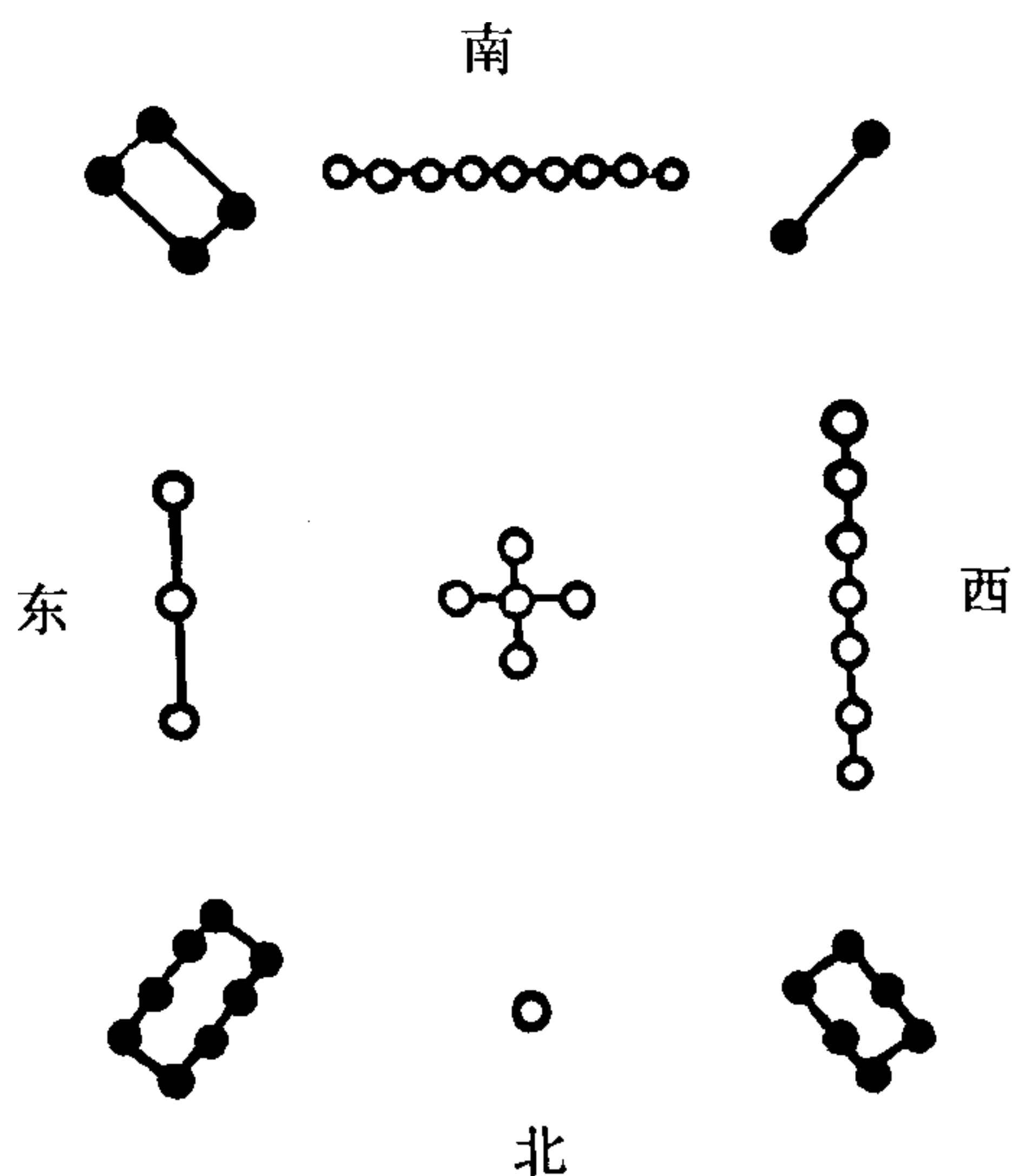
（俞琰《周易参同契发挥》卷上引）《参同契》云：

肝青为父，肺白为母，心赤为女，脾黄为祖，肾黑为子。子五行始，三物一家，都归戊己。（中篇）

肝青属木，肺白属金，心赤属火，脾黄属土，肾黑属水。金生水，金为水之母，水为金之子；木生火，木为火之父，火为木之女。而金木二者又从土中生，故称“脾黄为祖”。所谓“三物一家，都归戊己”，是说四象合为二体，即金水合处位于北，木火为侣居于南，此二体与中央戊己真土合称三物。盖四象五行全籍于土，若无戊己不成丹，故此云云。所谓“子五行始”者，子即水，水数一，盖水从天一而生，为道枢纽，故为五行阴阳之始。《易纬·乾凿度》云：

易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。

《乾凿度》的话是对宇宙生成和衍化过程的描述。易谓太易，即无也，道也。太易变而为一，即道生一，一主北方，气渐生之始。一变而为七，七主南方，阳气壮盛之始。七变而为九，九主西方，阳气终究之始。然太易之变，不惟如是而已，太易化气时，既化出了一七九的阳气，亦化出了二六八的阴气，故一生二，二主南方，二变而为六，六主北方，六变而为八，八主东方。由于时空不同，故一七九与二六八所呈现的能量场亦不同，万物则是能量场（亦称气数）不停运转的结果。以图示之如下：



上图显不：

一九之数，终而复始。一变而为七，七变而为九，九复变而为一。孤阳不生，独阴不育。一七九必待二六八偶之乃为道，故一生二。二变而为六，六变而为八，八复变而为二。若以数量表示，奇数为阳，一乘三得三，三乘三得九，三乘九得二十七（二十舍去则为七），三乘二十七得八十一（八十舍去则为一）故称“九九归一”。偶数为阴，二乘二得四，二乘四得八，二乘八得十六（十舍去则为六），二乘十六得三十二（三十舍去则为二）故“八变而为二”。五是中数，故五与五相守。

子南午北，互为纲纪。子本居北而转为南，午本居南而转为北，说明“子当右转”，即由一而七而九，运转方向改变，居于正南之位；“午乃东旋”，即由二至六至八，运转方向亦变，居于北方之位。阳从右到左，由西向东；阴从左到右，由东向

西。方向正相反对。

含元虚危，播精于子。俞琰云：“金丹之妙，含元于先天，播精于后天。……先天唯一气尔，后天然后化为真精也。

《翠虚篇》云‘半斤真汞半斤铅，产在虚无太极先，须趁子时当采取，炼成金液入丹田’。盖所谓虚危者，亥子之间阴极阳生之时也。”（《周易参同契发挥》卷中）“播精于子”的子谓子时，在《周易》则为复卦，一阳初生也。子数一，是为五行之始。总之，人天一如，阴阳造化之机即是天人合发之机，人若以己身之阴阳交媾于内，则刚柔配合，三五归一，阴阳平衡，不偏不倚，病邪不侵，身健寿永。

四 《参同契》的月体纳甲

大凡修炼金丹，药物易知，火候难准。故修丹之法，先当知时，只有顺天地之阴阳，依时应节，金液还丹方可成功。故修丹者将人之身体视作一小宇宙，以乾天为鼎，以坤地为炉，以坎离为药，而采药必按月象晦朔弦望之羸缩转化，故《参同契》特重月体纳甲与十二消息卦变。

（一）月体纳甲与方位

《参同契》所推阐的还丹之理，将丹道与易道结合，运用汉代象数易学的成果，巧妙地阐明了修炼金丹的道理和方法，月体纳甲即其显例之一。

纳甲之法，始于西汉的焦贛和京房。焦贛在《焦氏易林》、京房在《京氏易传》中均有论述。尤其京房为完善其筮占体例，结合八宫卦序和卦气，以六位阴阳五行立说，将纳甲法推向极致。所谓纳甲，即将十干纳入八宫六十四卦，与卦爻相

配，十干以甲为首，举甲以该十日，故谓之纳甲。京房云：“分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸，震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。”（《京氏易传》卷下）魏伯阳的“月体纳甲说”不以京房的六爻之卦配天干，而以三爻画的八经卦配天干，用以模拟一月之内月体的盈虚变化。为了模拟方便，魏氏将一月三十日分作六节，每节五天，然后分别取与八经卦的卦象相应者象之。《参同契》云：

月节有五六，经纬奉日使。

三日出为爽，震受庚西方。八日兑受丁，上弦平如绳。十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明，蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已讫，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，东方丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。七八数十五，九六亦相当，四者合三十，易象索灭藏。（上篇）

魏伯阳以《周易》八卦模拟月体在太空运行中一月之内所出现的晦朔弦望之盈虚变化，而以其出没方位作为纳甲的依据。“三日出为爽，震受庚西方”。初三日为首节之中，一轮新月于黄昏时见于西方，震一阳初生于二阴之下，其象有似于初三日之月体，西方配庚辛，震为阳卦，故纳庚于西方。

“八日兑受丁，上弦平如绳”。初八日为第二节之中，为上弦月，见于南方，兑二阳一阴有似于八日之月体，南方配丙丁，兑为阴卦，故纳丁于南方。

“十五乾体就，盛满甲东方”。十五日为第三节之终，满月

黄昏见于东方，乾三爻皆为阳爻，有似于圆月之象，东方配甲乙，故乾纳甲于东方。又因十五日早晨月未西沉日已东升，晚上日未西落月已东出，呈现为日月相望之势亦称“双明”，所谓“蟾蜍与兔魄，日月气双明”。“蟾蜍本金气之精，故视卦节而渐旺，玉兔乃卯木之魄，故望太阳而吐光。七八者十五也，三五之道已终，则满者亏而伸者屈，高者低而升者降”（陈显微《周易参同契解》卷上）。

“十六转受统，巽辛见平明”。十六日为第四节之始，月象由满盈转乍亏，晨现西方，巽一阴始生二阳之下，其象有似于十六日晨之月体，西方为庚辛，巽为阴卦，故纳辛于西方。

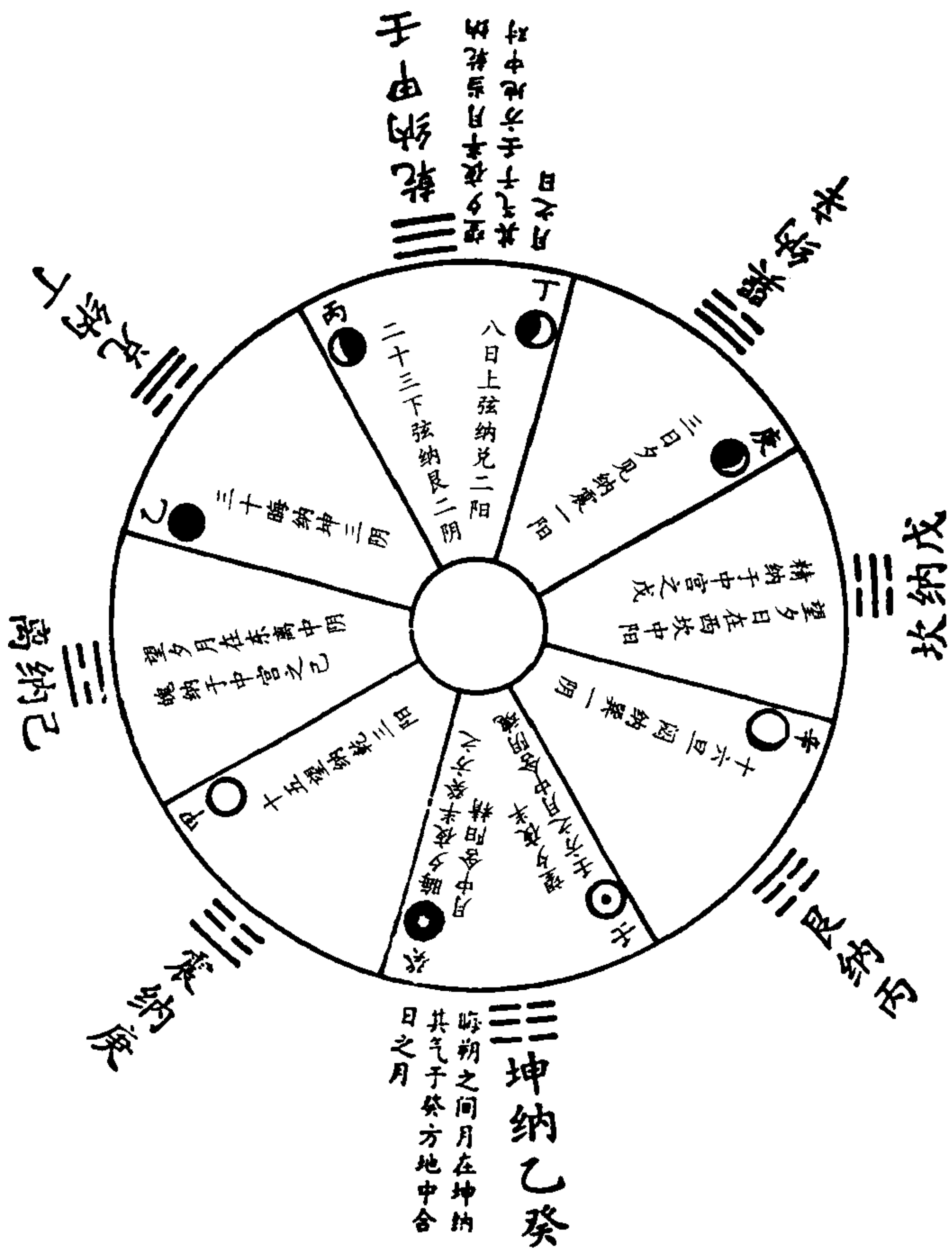
“艮直于丙南，下弦二十三”。二十三日为第五节之中，为下弦月，晨见南方，艮二阴一阳，有似于二十三日之月体，南方为丙丁，艮为阳卦，故纳丙于南方。

“坤乙三十日，东方丧其明”。三十日为晦，第六节之终，月灭于东方明尽丧，坤三爻皆为阴爻，有似于月灭之象，东方为甲乙，故坤纳乙于东方。

“节尽相禅与，继体复生龙”。节尽谓六节数尽，即一月结束，则旧的一月让位于新的一月。《说卦》云：“震为龙”。“继体复生龙”，谓月象在下一月又由震开始新的六节循环。

“壬癸配甲乙，乾坤括始终”。乾坤者，易之门户，阴阳之根本，八卦之父母，万物所以资始又所以资生者。甲乙为十干之始，壬癸为十干之终，乾纳甲壬，坤纳乙癸，故曰“乾坤括始终”。这里，魏氏的月体纳甲为：乾坤纳甲乙，位于东方；艮兑纳丙丁，位于南方；震巽纳庚辛，位于西方。又离为日，坎为月，日月周行于六合之中，往来浮沉，升降上下，无方位而居中央，故坎属阳卦而纳戊，离属阴卦而纳己。

“七八数十五，九六亦相当，四者合三十，易象索灭藏。”七为少阳，八为少阴，合而为十五；九为老阳，六为老阴，合之亦为十五。七八九六合之则为三十，正应一月之数。而至三十日月没之际，日月合璧，月体模拟之卦象索然灭藏矣。现制月体纳甲图如下：



魏伯阳的月体纳甲说，是对炼丹火候的取象之喻，因此只能说明一月之内阴阳往来升降的大致情况，事实上一年四季昼夜有短长，夜短昼长和夜长昼短之月，月体的盈缩弦望其方位是不固定的。换言之，由于合朔有先后，则上下弦未必尽在八日及二十三日，望晦亦未必尽在十五日及三十日，盖魏氏乃取昼夜均平的二分之一月即交春分的卯月和交秋分的酉月作为标准以取象而已。另外，并非每月都为三十天，实际上十二个朔望月比一回归年约少十一天，故需设闰月以调整。古人发现十九个回归年与二百三十五个朔望月非常接近，因此于十九年中安排七个闰月以补不足。魏伯阳取年月的整数即年为三百六十天、月为三十天，以为金液还丹作论证而并非制历法，故不可拘泥。

魏伯阳的月体纳甲说，无论其思想内容，还是其理论深度均已远远超越了西汉时期焦、京的纳甲说。后来虞翻注《参同契》对月体纳甲进行精湛地研究，取得了卓越的成就。惜其《参同契》注已佚，而《周易虞氏学》藉李鼎祚的《集解》流传了下来。葛洪曾批评虞氏“不知神仙之事，反作阴阳注之”。其实，以阴阳注之的“虞氏纳甲说”是很具特色的。虞氏利用当时天文学和易学的研究成果，阐明了“易道阴阳消息四时五行故长于变”是合乎月体运行的客观规律的。在虞翻看来，月体的盈虚变化，就是八卦的在天成象，即日月悬天成八卦象。这无疑承之魏氏并有所创新和发展。总之，虞翻将《参同契》的月体纳甲说重新整合，赋予新义，目的是借魏氏纳甲说以解决《周易》笺注中所遇到的疑难问题，故虞翻在诠释《周易》时依据经文的需要，对月体纳甲说予以广泛的运用。对此，本书第十章有详细的论述。

（二）乾卦六爻与月相

修炼金丹，掌握周天火候是极为重要的。为使“周天火候”得以形象的表达，魏伯阳在重申纳甲所推一月之火候时，又以乾六爻纳于其间，以明阴阳的消长变化。《参同契》云：

始于东北，箕斗之乡，旋而右转，呕轮吐萌，潜潭见象，发散精光，昴毕之上，震出为徵，阳气造端，初九潜龙。阳以三立，阴以八通，故三日震动，八日兑行，九二见龙，和平有明。三五德就，乾体乃成，九三夕惕，亏折神符，盛衰渐革，终还其初。巽继其统，固济操持，九四或跃，进退道危。艮主进止，不得逾时，二十三日，典守弦期，九五飞龙，天位加喜。六五坤承，结括终始，蕴养众子，世为类母，上九亢龙，战德于野。用九翩翩，为道规矩，阳数已讫，讫则复起。推情合性，转而相与，循据璇玑，升降上下。周流六爻，难以察睹，故无常位，为易宗祖。（中篇）

魏伯阳以一月之间月形的盈亏喻卦象之进退，并与乾卦六爻相配以晓示之。按《说卦》东北为艮位，艮乃终始万物之地。若用二十八宿表示方位，箕为东方苍龙的末位，斗为北方玄武的首位，箕斗相邻，故箕斗之乡，即指东北之乡。东北之乡，日月合璧，也是周天火候的开始之地。天体左旋，地道右迁。当月体左旋，历三日而吐萌见象、放射光芒，则月体正运行于昴毕之上。昴毕为金牛座，属西方白虎，月相如震，西方配庚，此即震受庚西方之意。阳息初为震，故云“震出为徵”。以乾卦言则应乾之初九，以修丹言则为阳火造端之初。

“阳以三立”，是说三日震一阳初立，即三日震动。“阴以

八通”，是说八日兑阴受丁于南方，即八日兑行。初八日，上弦月，和平有明，其象如兑，悬于南方，阳息二为兑。以乾卦言则应乾之九二，以修丹言则为阳火用功之半。

“三五德就，乾体乃成”。三五谓十五日，乾体乃成谓阳息三乾卦下体圆成，亦即“十五乾体就，盛满甲东方”。以乾卦言则应乾之九三，以炼丹言则为阳火圆满之时。

物盛则衰，月盈而亏。十六日月相始缺，阴始消四，其象如巽，故云“巽继其统”。以乾卦言则应乾之九四，以还丹言则为阴符继统之始。

“艮主进止”，《说卦》“艮以止之”，又艮“为经路”，进之象也，故云“艮主进止”。二十三日，下弦月，阴消五上体，其象如艮，故曰“典守弦期”。以乾卦言则应乾之九五，以还丹言则为阴符用功之半。

“六五坤承”，谓六五三十日，月光尽灭，阴消上其象如坤，与坤为飞伏，故云“坤承”。以乾卦言则应乾之上九，以还丹言则为阴符结括之时。

“用九翩翩，为道规矩”。翩翩，谓往来上下。用九无爻位，故往来不定，翩翩无常。然而，只有用九才能真正体现天道的法则，“乾元用九，乃见天则”（《乾·文言》），故云“为道规矩”。此道即阳气消息之道。就月体言，自初一至十五为阳息；自十六至三十为阳消。就乾卦言，阳气自初爻至三爻，由潜伏始立到布散四方再到“与时偕行，”处于渐息之中；自四爻至上爻，阳气则由“乃革”到鼎盛再到亢极，处于渐消之中。故《参是契》云“阳数已讫，讫则复起”。此数谓运数，气数。阳之数尽，则阴气接；阴之数尽，则阳气接。阴阳二气，既相灭相生，又相反相成，故“推情合性，转而相与”。

“循据璇玑，升降上下，周流六爻，难以察睹，故无常位，为易宗祖”。此言“用九”（阳气）消息变化，周流六虚的情景，在炼丹则为进火与退符的转化过程。阴阳二气，相即不离。阳气消息的过程，亦是阴气盈虚的过程。言“用九”者自有“用六”伏藏其中，“二用”即坎离，坎离即日月，日月为易，易谓坎离。坎离乃易之蕴，无坎离则无以见易。因坎离即为乾坤二用，所以此亦可言“二用”乃易之蕴，无“二用”则无以见易，易不可见则乾坤或几乎息矣，故为易宗祖。

魏伯阳在阐明“月体纳甲”之后，为何又以乾卦六爻模拟月相的变化？笔者以为，原因有二。其一，金丹乃纯阳之宝，乾卦乃纯阳之卦，乾之用九乃刻中火候之九转，九转功夫是修炼金丹的奥秘所在，只有乾卦才能晓示修炼金丹的抽添进退之妙，在某种意义上可以说，金液还丹乃身中之易，火候之九转则是身中之乾。其二，月体纳甲偏重讲朔，以朔旦为一月的开始，属阴历范畴，它与阳历形成了岁年之间的时间差。为了适应阴阳合历的需要，魏氏以乾卦六爻模拟月体的盈亏圆缺，凸显以阳气的盛衰升降来弥补纳甲法纯用阴历之不足。即是说以乾之六爻象征阳气由潜而见，由盛而衰，由“偕行”而“偕极”（《乾·文言》）的过程，描述月体的盈缩转化，以说明月相的晦朔弦望与阳气的盛衰有关。

值得指出的是，魏氏的月体纳甲以震兑乾巽艮坤六卦配月节，一节为五天，一卦值一节，此可称为卦节。而以乾卦六爻之象模拟月体的晦朔弦望，则是以六爻配月节，自初至上一爻值一节，此可称为爻节。魏伯阳的“月节”说，可能受到孟喜及《易纬》卦气说的影响，但与孟喜的“卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变”的卦气说根本不同。

（三）十二辟卦与火候

一年之内，阴阳二气的消息盈虚，对修炼金丹来说也是十分重要的。为此，《参同契》以十二辟卦配律吕，形象的作了描述。十二辟卦又称十二月卦或十二消息卦，十二消息卦由来甚早，自西汉孟喜将之纳入卦气说后广为流行，并成为后人释《易》的重要易例之一。《参同契》援引十二辟卦，是为了论说周天火候，并以此十二卦细分一日之火候，一月之火候，或一年之火候。盖一日有一日之盈虚消息，昼夜晨昏是也；一月有一月之盈虚消息，晦朔弦望是也；一年有一年之盈虚消息，春夏秋冬是也。人身法天象地自为一丹炉，其气血之盈虚消息，悉与天地造化同途。《参同契》云：

朔旦为复，阳气始通，出入无疾，立表微刚，黄钟建子，兆乃滋彰，播施柔暖，黎蒸得常。

复，一阳始生，律应黄钟。以一日言为夜半子时，以一月言为第一节之前二日半，以一年言为十一月建子，此时微阳始通。以丹道论则为阳火造端之始，因火气至微，故需举火柔暖，不可猛火煅制，故云“播施柔暖，黎蒸得常”。

临 炉施条，开路生光，光耀渐进，日以益长，丑之大吕，结正低昂。

临，二阳生，微阳上长，律应大吕。以一日言为丑时，以一月言为第一节之后二日半，以一岁言为十二月建丑。以修丹论，则为阳火渐渐条畅而黄道渐渐开明，故云：“光耀渐

进，日以益长。”

仰以成泰，刚柔并隆，阴阳交接，小往大来，辐辏于寅，运而趋时。

泰，三阳生，阴阳交通，律应太簇。以一日言为寅时，以一月言为第二节之前半，以一岁言为正月建寅。以修炼论，身中三阳腾升，应不失时机地进火烧炼，所谓“运而趋时”。

渐历大壮，侠列卯门，榆莢堕落，还归本根，刑德相负，昼夜始分。

大壮，四阳生，雷振天上，阴辅阳聚物而出。律应夹钟，配二月，故称“侠列卯门”。以一日言为卯时，以一月言为第二节之后半，以一年言为二月建卯。以修丹言则身中阳火方半，气候寒温均平，昼夜等分。

夬 阴以退，阳升而前，洗濯羽翮，振索宿尘。

夬，五阳生，迫近天际，决阴以退，律应姑洗。以一日言为辰时，以一月言为第三节之前半，以一岁言为三月建辰。以修炼言则身中阳火积聚而升，当奋发修丹，“振索宿尘”。

乾 健盛明，广被四邻，阳终于巳，中而相干。

乾，纯阳之卦，盛德在火，律应仲吕。以一日言为巳

时，以一月言为第三节之后半，以一岁言为四月建巳。以修炼言则身中阳火圆满，周遍全身，但此时阳火盛极，其数已尽，阴符开始用事，故云：“阳终于巳，中而相干。”

姤 始纪绪，履霜最先，井底寒泉，午为蕤宾，宾服于阴，阴为主人。

姤 ，一阴生于下，律应蕤宾。以一日言为午时，以一月言为第四节之前二日半，以一岁言为五月建午。以修炼论，此时微阴始生，应将金丹送归丹田，不可荒忙急速。从卦象看，阴为主，阳为从，一阴用事则众阳为宾，故云：“宾服于阴，阴为主人。”

遁 世去位，收敛其精，怀德俟时，栖迟昧冥。

遁 ，二阴始生，阴气渐长，律应林钟。以一日言为未时，以一月言为第四节之后二日半，以一岁言为六月建未。以修丹论，此时阴符离开午位，收敛而降下，如贤者隐退，遁世无闷。

否 塞不通，萌者不生，阴信阳拙，毁伤姓名。

否 ，三阴生，阴阳不通，大地始肃，律应夷则。以一日言为申时，以一月言为第五节之前半，以一岁言为七月建申。以修丹论，此时阳气渐衰，身中阴符急下降，犹三阴肃杀，草木黄落，故言“毁伤姓名”，姓名即性命。

观 其权量，察仲秋情，任蓄微稚，老枯复荣，荠麦芽蘖，因昌以生。

观 ，四阴生，上逼二阳，阳气日衰，律应南吕。以一日言为酉时，以一月言为第五节之后二日半，以一年言为八月建酉。自金丹言之，身中阴符过半，并降入于丹田，仲秋之时万物莫不枯老而就实。

剥 烂肢体，消灭其形，化气既竭，亡失至神。

剥 ，五阴剥落一阳，草木黄落，寒霜始降，律应亡射。以一日言为戌时，以一月言为第六节之前二日半，以一年言为九月建戌。自金丹言之，此时身中阴符将尽而神功无所施，故云：“化气既竭，亡失至神。”

道穷则反，归乎坤 元，恒顺地理，承天布宣，玄幽远眇，隔阂相连，应度育种，阴阳之原，寥廓恍惚，莫知其端，先迷失轨，后为主君。

坤 ，阴气盛极，盛德在水，律应应钟。以一日言为亥时，以一月言为第六节之后二日半，以一年言为十月建亥。自金丹言之，身中阴符穷极则寂然不动，即归根复命而守静，故云：“道穷而反，归乎坤元。”玄幽谓子水，隔阂即亥，亥子之间乃阴阳交界之时。阴极阳生，坤下伏乾，六阴之下阳气已生，积而至于冬至则一阳生遂变为复卦。丹道亦然。坤虽至阴，

然阴极生阳，实为产药之源，当身心守静、归根复命之时，神入寥廓与太虚一体，遂有窈窈冥冥寂然不动，恍恍惚惚感而遂通之妙境呈现。金丹家用十二消息卦表示年月日时行火候，有所谓进阳火、退阴符之分。内丹火候所用时辰虽以十二消息卦表示，但不可拘泥，所谓易乃人身中之易，时辰也是人身这个小宇宙里的时辰，只是药物在体内运行的部分及其景象的代号而已。

五 《参同契》的六十卦值日

鼎炉、药物、火候为修丹三大要件，而丹成与否主要取决于火候。《参同契》除以十二消息卦表示年月日时之火候外，还以六十卦值日细表日时之火候。

（一）昼夜各一卦用之依次序

《参同契》托易象论丹道，遂依卦气论火候。《周易》六十四卦，除乾坤坎离为鼎炉药物外，只有六十卦可用值日表火候。《参同契》云：

月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里。

（上篇）

一年十二月，一月三十日，将三十日分为六节，每节五日，一月的天数为五六相乘，故称“月节有五六”。三十日中，昼三十，夜三十，兼和二者为六十，故云“兼并为六十”。《系辞》云：“刚柔者，昼夜之象也。”昼为阳、为刚、为表；夜为阴、为柔、为里。六十卦配六十昼夜，恰好昼夜各配一卦。故《参同契》云：

朔旦屯直事，至暮蒙当受，昼夜各一卦，用之依次序。

（上篇）

《系辞》云：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。”月往日来即为昼，日往月来则为夜。卦之经纬昼夜乃奉日之使令，即由日之升沉所致，故云“经纬奉日使”。按魏氏之意，六十卦与昼夜相配，恰好一月一循环。如月之初一日昼配屯夜配蒙，初二日昼配需夜配讼，初三日昼配师夜配比，依次而用，直至三十日昼配既济夜配未济，如此，循环往复，周而复始。故《参同契》云：

既未至晦爽，终则复更始。日辰为期度，动静有早晚。（上篇）

俞琰云：“日即火也，辰即候也。人能以天上之日辰反而求之吾身，则日临之位即时辰也。《悟真篇》云‘炼药须知昏晓’，即动静有早晚之谓也。……盖吾一身之中自有日出日入之早晚，其火候动静一一暗合天度，莫非用天枢潮候而为下功之时也。”（《周易参同契发挥》卷上）质言之，人身自有一周天，其火候动静暗合天度，与天地造化无以异也。

六十卦值日，昼夜各一卦，卦有六爻，二卦十二爻，与日之十二辰数合，一爻恰配一辰。《参同契》云：

春夏据内体，从子到辰巳；秋冬当外用，自午讫戌亥。（上篇）

一日之火候，即应一月之火候，一月之火候，亦应一年之火候。中国古代历法，以冬至为一年的开端，历春夏秋冬再至冬至为一周天。此处《参同契》所言春夏秋冬四时，数准一年，盖指大周天之火候。阳生于子，阴生于午，子午分行，进退殊途。从十一月冬至一阳生到四月阳盛极为进阳火候，自五月夏至一阴生迄十月阴盛极为退阴符候。六爻之卦，体分内外。两卦之内外体，则可包举四时。如果阳火上升之候配屯卦，屯之初爻为子时进火，二爻为丑时进火，直至上爻，便是纯阳之巳。从爻的进升看，自内而外，应春夏之时。故《参同契》云：“春夏据内体，从子到辰巳。”如果阴符下降之候配蒙卦，蒙之上爻为午时退符，五爻为未时退符，退之初爻，便是纯阴之亥。阳升阴降，从阴符退降看，自外而内，应秋冬之时。故《参同契》云：“秋冬当外用，自午迄戌亥。”所谓“内体”、“外用”，只是表方位而已，实际上体用不离，即体即用，亦体亦用。大率一年四季所用，无非从子到辰巳的进阳火候和自午迄戌亥的退阴符候，而此等实即冬夏子午交媾之候也。

（二）藏器待时勿违卦日

修丹之法，先应知时，尤应待时，如果时候未到，只有敛光静默虚以待之，且不可强行妄为。而想要知时、待时，则不可违忤卦日。所谓卦日，即配以爻辰的六十卦值日。《参同契》云：

屯用子申，蒙用寅戌，六十卦用，各自有日，聊陈两象，未能究悉。（中篇）

所谓“屯用子申，蒙用寅戌”乃屯蒙二卦初爻、四爻所纳之辰，以表一日之卦用。此与《上篇》“春夏据内体，秋冬当外用”的“内体、外用”说不同。彼以春夏秋冬四时表一年大周天之火候，此则以屯蒙二卦表一日之火候，此其一；彼以十二辰表十二月之阴阳消息，而此则以爻辰说晓喻朝进火暮退符，此其二。不过，人身内的年月日时虽然效法自然，但与自然有异，因此不可拘泥，贵在能够活用。

关于《参同契》的“纳甲说”，魏氏同于京房氏，只是多了个配合月象，这是学界所公认的。而其“纳支说”，学界的意见（包括方士）就不一致了。如宋朱熹、俞琰等以为魏伯阳的“纳支说”亦承袭京房，与京房无以异也。按朱熹的说法，六爻之卦，乾纳子（寅辰）午（申戌），坤纳未（巳卯）丑（亥酉），震之纳支与乾同，巽纳丑（亥酉）未（巳卯），坎纳寅（辰午）申（戌子），离纳卯（丑亥）酉（未巳），艮纳辰（午申）戌（子寅），兑纳巳（卯丑）亥（酉未）。俞琰所论与朱熹同。

清董德宁则认为，《参同契》以十二地支纳于八卦之下，“则乾纳子午，坤纳丑未，震纳与乾同，巽纳与坤同，坎纳寅申，离纳卯酉，艮纳辰戌，兑纳巳亥”。何以震巽纳支与乾坤同？“盖后天之卦位，乾坤退置而不用，震巽代事而致用”，故震巽同于乾坤。（《周易参同契正义》）

其实，《参同契》的“纳支说”是受启于京房和《易纬》的，尤其是《易纬》对其影响更深。《易纬乾凿度》说：

天道左旋，地道右迁。二卦十二爻而期一岁。乾阳也，坤阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行阳时六；坤贞于六月未，右行阴时六，以奉顺成其岁。岁终，次

从于屯蒙。屯蒙主岁，屯为阳，贞于十二月丑，其爻左行，亦间时而治六辰；蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰。岁终，则从其次卦。

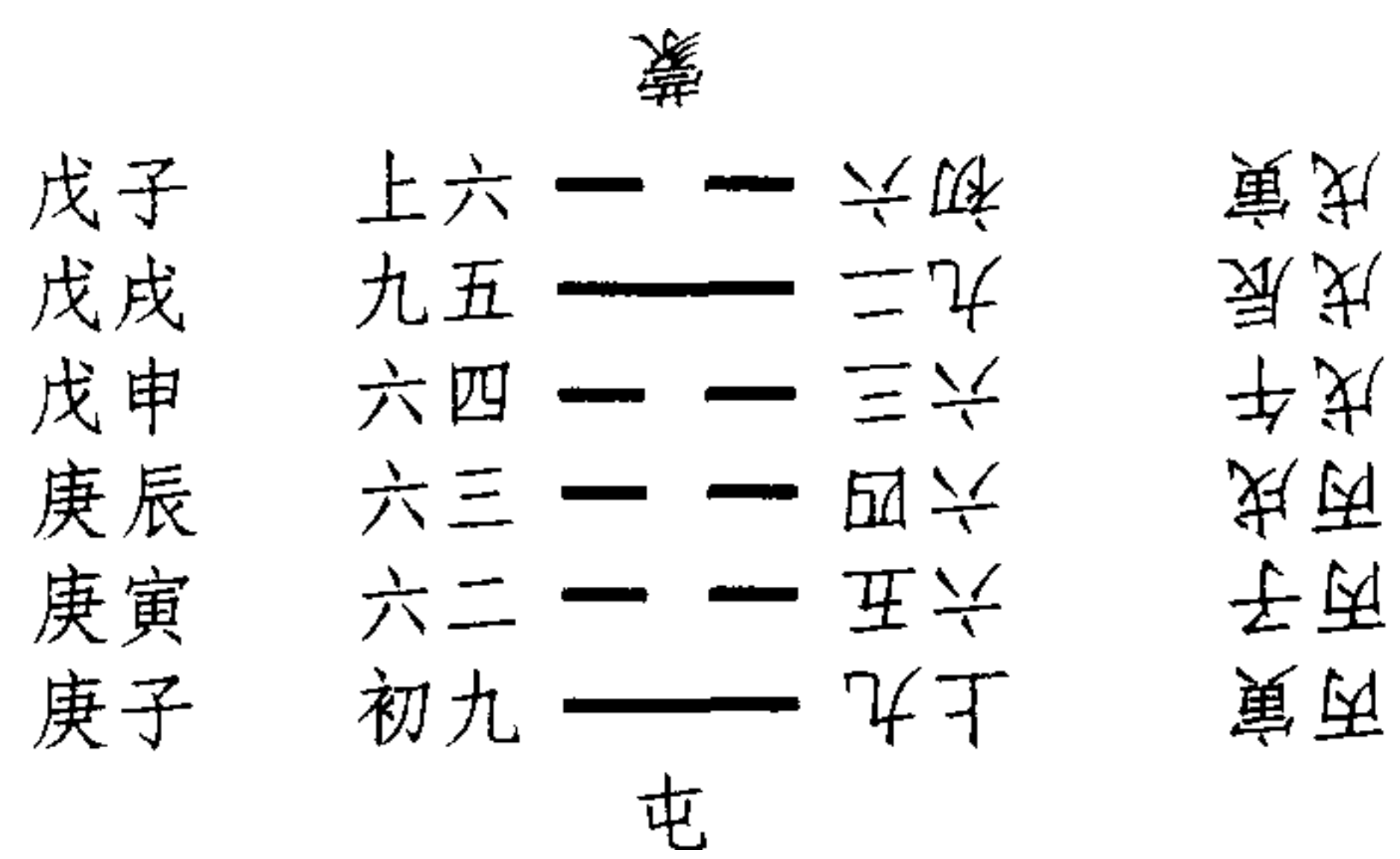
显然，《易纬乾凿度》将六十四卦依照卦序，两卦组合一组，共分为三十二组。两卦合计十二爻以配十二辰，是为一年。三十二组则配三十二年。三百八十四爻则值三十二年内的三百八十四个月。但是，每卦初爻所值之辰，是依孟喜卦气说中六十四卦所对应的具体时节、月份而定。其乾之纳支（自初至上）为：子寅辰午申戌；坤之纳支（自初至上）为：未巳卯丑亥酉。阴阳并治而交错行，即阳顺行阴逆行，故阳卦纳阳支顺行，阴卦纳阴支逆行。

《参同契》效《易纬》，盖除作为阴阳之体的乾坤及作为阴阳之用的坎离四卦外，其余六十卦依据《周易·序卦》之卦序各自有日，即分值于各日之下，以周遍一月之期数。具体言之，二卦一组，六十卦分三十组，合一月三十日之数。两卦计十二爻，应一日十二辰之数。六十卦计三百六十爻，应一月三百六十时辰之数。魏氏以屯蒙为例，分值于月朔之旦暮，并以其纳支表火候，其余诸卦可依此推之。

所谓“屯以子申，蒙用寅戌”，是说屯卦下震上坎，震之初爻纳子，坎之四爻纳申，故云“屯以子申”；蒙卦下坎上艮，坎之初爻纳寅，艮之四爻纳戌，故云“蒙用寅戌”。由此可见，《参同契》的“纳支说”盖同于京氏和《易纬》，主阳生于子，故乾之初爻纳子，四爻纳午，此合阳火上升之候；阴生于午，形于未，阴道卑顺，不得与阳争始，故立于其成形之月末，因此坤之初爻纳未，四爻纳丑，此合阴符下降之候。董得宁主张坤初爻纳

丑，四爻纳未，不合阴生于午之例，况且阳生于子，形于丑，子丑之会为阳成形之地，故坤初爻不应纳丑，董氏之论不妥。

其实，《参同契》的“子申”“寅戌”云云，无非是子午卯酉的代称而已，犹如春夏秋冬，东西南北，金木水火，龟蛇龙虎等名号一样。以六十卦值日观之，一组共同值日的两卦，虽说爻画各不相同，然而二者之间的关系却是非“复”即“变”或非“综”即“错”。试以屯蒙为例，释之如下：



朝屯暮蒙，屯蒙互复。屯初九庚子当阳火上升的子时，六四戊申当阳火上升的卯时，上六戊子为阳火极盛的巳时，此即从子到辰巳的进阳火候。蒙初六戊寅当阴符下降的午时，六四丙戌当阴符下降的酉时，上九丙寅为阴火盛极的亥时，此即自午迄戌亥的退阴符候。引而申之，触类而长之，其余诸卦皆例此，故云“聊陈两象，未能究悉”。

关于六十卦值日法，从现有资料看盖创始于孟喜，后由焦延寿、京房承袭之，但相互之间又有差异。《参同契》的六十卦值日从形式看类似孟、焦、京，而实质上根本不同。首先，孟、焦、京以六十卦配一年十二月、二十四节气、三百六十日；而《参同契》是以六十卦配一月三十日及每日的十二时。其次，

孟、焦、京各自创立了一套新卦序以满足其值日法的需要；《参同契》则依据《序卦传》的次第，从屯蒙直至既济未济。再次，孟、焦、京的值日法是为了完善占筮体例，以便解说阴阳灾异；而《参同契》的值日则是为设鼎安炉，修炼金丹。经过相互比照，我们便可看出《参同契》丹道易的特色以及它在道教易发展史乃至整个易学发展史上的地位和影响。

《周易参同契》在早期，很少有人理解它的奥秘，只是默默地在流传着。随着道教的发展和道学理论的深化，《参同契》的地位也愈来愈显赫，以至成为“万古丹经王”。评实而论，《参同契》引《易》论丹道，可以说是将《易》学用于具体科学的成功之作，特别是它托《易》象而论丹道，理通而义合，成一家言。它以“八卦列布曜”的方法，使修丹者“推度效符证”，通过观象、立表“拟其形容”，以便使无形的不易感触的微观的运动，摆脱感官的局限而诉诸于形容。如它以牝牡四卦描绘宇宙模型，以六十卦值日喻示一日之火候，以月体纳甲描述一月之火候，以十二辟卦描述一年之火候等等。在修丹过程中，这种假托易象的模式，就成了修炼者把握或捕捉金液还丹或能量场的模型。事实证明，这种托《易》象而论丹道的拟想模式，对修丹者来说有其合理之处，故迄今仍有生命力。也正因为如此，所以《周易参同契》在中国道教史、易学史和科技史乃至世界科技史上享有崇高的地位。

第九章 宋衷的 易学思想

经学在汉代上升为统治思想，是从武帝时期开始的。武帝以前，儒家经典时或受到重视，但没有取得独尊的地位。武帝以后，经学才在王权的支持下独树一帜，压倒了其他各家。儒家和儒家的经典《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》才被抬到神圣的高度，只许信奉，不准怀疑。于是经和经学便与汉代的政治联为一体，起着统治思想的作用。从此，经学如日东升，气势磅礴，影响日益扩大，形成了一套独特的理论形态、思维模式和行为规范，为巩固汉王朝的统一，塑造汉民族共同的文化心理结构，起了重要的作用。但正如老子说的，“物壮则老，谓之不道，不道早已”。如果说，武帝时期是把经学官学化，使之成为统治思想的开始；那么，章帝时期的白虎观会议则标志着这一“神圣”任务的完成。《白虎通》使经学法典化，至此经学可谓达到鼎盛，而正是在这鼎盛的背后，却潜伏着衰败的危机。白虎观会议以后，王权削弱，社会危机加深，经学所维护的纲常名教，被腐朽的统治集团——外戚、宦官、佞臣践踏殆尽，名教的声誉一落千丈。那些曾经使经学一度获得活力的思想理论要素，历史地走向了自己的反面，经学彻底沉沦了。从这重意义来看，白虎观会议是两汉经学由盛而衰的转折点。

作为官学的经学没落了，而作为私家讲授，非但没有衰亡，反而有所发展，如马融、郑玄等。尤其是郑玄熔古今文于

一炉，蔚成大家。而一些有进取精神的思想家和学者并不满意郑学一统的局面，力图有所开创和发展。其中，荆州学派的形成即是汉末经学蜕变的重要一环。

一 宋衷的生平与学术活动

郑玄兼采古今文，参合融通，将二者冶于一炉，结束了古今文相争的时代。荆州学派的出现，打破了郑学一统天下的局面。汤用彤先生在《王弼之周易论语新义》一文中说：“新义之生，源于汉代经学之早生歧异。远有今古学之争，而近则有荆州章句后定。王弼之学与荆州盖有密切之关系。”（载《汤用彤学术论文集》）汤先生对荆州学派有着许多精辟的分析。

荆州学派的学术中心是荆州官学，荆州官学的创办人是王弼的曾外祖父刘表。在汉末党锢之祸的黑暗年代里，刘表长期遁隐于民间，党禁解除后，遂被辟为何进的掾属，后任北军中侯。初平元年（公元190年），他奉献帝诏命，只身去荆州赴任，补缺被长沙太守孙坚杀死的荆州刺史王睿职，诏书“以表为荆州刺史”。其谋士蒯越献策曰：“理平者先仁义，理乱者先权谋。兵不在多，贵乎得人。……使君诛其无道，施其才用，威德既行，襁负而至矣。”（《后汉书·刘表传》）刘表采纳了蒯越的画策，“招诱有方，威怀兼治”，迅速控制了荆州全境。“于是开土遂广，南接五岭，北据汉川，地方数千里，带甲十余万。……万里肃清，大小咸悦而服之。关西、兖、豫学士归者盖有千数，表安慰赈赡，皆得资全。”（《后汉书·刘表传》）为发展自己的实力，刘表对外保守中立，不与北方的军阀争衡；对内爱民养士，稳定人心，集中精力于内务整顿。政治上，励精

图治；文化上，加强建设。“遂起立学校，博求儒术”（《后汉书·刘表传》），新定五经章句，用以教化学子。

荆州官学作为一处相对稳定的学术中心，在此讲学者多是学识渊博的古文经学家。除刘表外，尚有宋衷、綦母闾、司马徽等人。其中尤以宋衷的名声最高，影响最大。

宋衷，亦作宋忠，字仲子，南阳章陵（今湖北枣县）人，约生于汉桓帝延熹三年（公元160年）前后。《释文叙录》说：“宋衷，字仲子，南阳章陵人，后汉荆州五等从事，衷与忠通。”王应麟云“（宋衷）字仲孚，一字仲子”（孙堂《汉魏二十一家易注》），所谓“五等从事”，无从稽考。“五等”似指“五等爵制”，《孟子》书曾言及。孟子曰：“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男一位，凡五等也。”（《孟子·万章下》）孟子所言“五等”乃周制，《释文》所云“五等”显非指此。“从事”作为官名，汉始置，三公及州郡长官皆自辟僚属，协助主管长官处理政务，多以“从事”为称，如别驾从事、治中从事、州从事等，但无“五等从事”。王粲的《荆州文学记官志》作“五业从事”。“五业”二字作官名，亦不见于载籍，此则应从卢弼的解释，“五业”即“五经之业”的省称（见《三国志·王肃传集解》）。故尔“五业从事”盖指负责改定五经章句并主持经学教育工作的官吏。刘表曾召集荆州诸儒改定五经，“谓之后定”。后定者，相对先前所定旧的章句而言也，其实即是重定或新定。刘表虽是荆州官学的倡导和创建者，并著有《周易章句》五卷、《新定礼》（《通典》作《丧服后定》）一卷，甚至躬亲讲学。然而由于他乃一州之行政长官，不可能全盘负责官学的工作，这工作大概是由州牧的僚属宋衷主持的。

宋衷等所传授的五经，当是他们“后定”的古文《周易》、

《尚书》、《诗经》、《三礼》和《左氏春秋》。遗憾的是，荆州诸儒的经学新成果《五经后定》已佚，只留少许逸文，使我们不可能窥其全豹，给研究工作造成了很大的困难。

建安十三年（公元208年），曹操占领了荆州，荆州的名士多数人后来随从曹操北归，宋衷即是其中的一员。至此，荆州官学亦随之灭亡了。

建安二十年（公元215年），发生了自由派青年士人反曹操的活动，史称魏讽谋反案，有些荆州名士的子弟卷入此案，宋衷、王粲的儿子、刘廙的弟弟均死于此案，宋衷因此也受到株连，于建安二十四年（公元219年）被杀，终年六十岁左右。

宋衷一生主要从事学术和教育工作，著作甚丰，除主持“后定”之《五经章句》外，尚有《太玄》注，《世本》注，还对四种纬书即《易纬》、《乐纬》、《春秋纬》和《孝经纬》作过注释。（见刘汝霖《汉晋学术编年·建安二十四年·宋衷著述表》）其中对魏晋学术思想产生重大影响的是《周易注》和《太玄注》。

二 芟除烦重 简约明晰

宋衷的《周易注》已亡佚，唐李鼎祚的《周易集解》收录宋《注》四十五条，其中既有《经》注，亦有《传》注，是研究宋氏易学的主要资料。

就留存的宋氏《易注》看，确乎贯彻了费直易学“以经立注”、“以传解经”的原则。费氏古文《易》的特点是“亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说《经》上下”。（《汉书·儒林传》）由于费氏易学标立以《传》解《经》为宗旨，有别于孟、京等以卦气说和灾异占验为主旨的今文经学，因此在西汉未立于

学官，仅于民间流行。至东汉时，“陈元、郑众皆传费氏《易》，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作《易注》，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰”。（《后汉书·儒林列传·孙期传》）尽管汉末费氏《易》兴，但仍非官学，而是由私家传授。宋衷在荆州官学传授古文《易》，堪称汉魏之际官方经学由今文变为古文的转折。古文经之官学地位的确立，使汉魏之际的学术文化发生了重大变迁。王国维说：“案汉世所立十四博士，皆今文学也。古文诸经，终汉之世未得立于学官。……古文学之立于学官，盖在黄初之际。自董卓之乱，京洛为墟，献帝托命曹氏，未遑庠序之事，博士失其官守，垂三十年，今文学日微，而民间古文之学乃日兴月盛。逮魏初复立太学博士，已无复昔人，其所以传授课试者，亦绝非曩时之学，盖不必有废置明文，而汉家四百年学官，今文之统已为古文家取而代之矣。”“学术变迁之在上者，莫剧于三国之际”。（《汉魏博士考》载《观堂集林》卷四）可以说，这种学术变迁的策源地，便是荆州官学及荆州学派。

（一）删铲浮辞简明求实

以宋衷为首的荆州学派，不单确立了古文经之官学地位，而且克服传统经注繁琐枝蔓、远本离质的缺失，张扬了简明求实、注重义理的学风。下面，我们通过宋氏《易注》逸文以探讨宋衷的易学思想。

1. 宋注《说卦》“乾为天”云：

乾动作不解，天亦转运。

注乾“为圆”云：

动作转动非圓不能，故为圓。

此乃以《传》立注，以经解经。《乾》之《彖》云：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。……乾道变化，各正性命。”阳气运行变化，创生宇宙万物，万物凭借它才有原始的生命，它的流转运行使万物正定了性命。天效乾阳之动作不解，故为天、为圓。注乾为“驳马”云：

天有五行之色，故为驳马也。

注乾“为木果”云：

群星着天似果实着木，故为木果。

驳马其色斑驳不纯，有似于天之五行色，故为驳马；群星悬挂天上，犹若果实悬挂于树上，故为木果。

2. 宋注“坎为水”云：

坎，阳在中，内光明，有似于水。

坎一阳在中，上下皆阴，阳明阴暗，故云“内光明”。水能反光照物，含阳而明，故称“有似于水”。

注坎“为下首”云：

水之流，首卑下也。

水之流向总是奔往低洼卑下处，故为下首。老子云：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（《老子》八章）

注坎“为矫揉”云：

曲者更直为矫，直者更曲为揉。水流有曲直，故为矫揉。

矫曲为直，揉直为曲。水之流动有曲亦有直。故为矫揉。

3．宋注“巽为木”云：

阳动阴静，二阳动于上，一阴安静于下，有似于木也。

巽之卦体，一阴在下，二阳在上，阴静为土，阳动似枝干，故为木。

注“艮为山”云：

二阴在下，一阳在上。阴为主，阳为木，土积于下，木生其上，山之象也。

艮之卦体，上爻为阳，下二爻为阴，阳为木，阴为土，木生积土之上，故象山。

注“兑为泽”云：

阴在上令下湿，故为泽也。

总之，宋氏《易》注，简约明晰，深入浅出。与传统《易》注相比，的确是“删铲浮辞，芟除烦重。赞之者用力少，而探微知机者多”。（《全三国文·刘镇南碑》）

（二）摒弃灾异注重义理

汉初易学，大体上是尊师法，明故训，主义理，切人事的，很少言及阴阳数术。宣、元之际，孟喜、京房等把阴阳数术纳入易学，建立起一种以“卦气说”为核心，以推断灾异、占验吉凶为宗旨的象数易学。占验派的象数易家，大多把重心放在揲蓍布卦、推断吉凶上，成为经学思潮中宗教神学的重要内容。东汉以降，象数易学发生了比较明显的变化，作为私学的古文易兴起，并涌现了一批著名的易学大师如马融、郑玄、荀爽等，他们以名物训诂和辩章学术为重点，尽力剔除卦气说中阴阳灾异的神学成分，在突出象数的基础上，亦兼及义理，恢复了以易解易的传统。宋衷则是承袭这一传统并大力向前推进的人物之一。宋衷解易，偏重于义理，但也兼采象数。相对而言，他对义理比郑玄、荀爽等人显得更为重视。所谓注重义理，也就是推宗易道，重视理性分析及其形而上的根据。“一阴一阳之谓道”，宋衷所探寻的就是天地万物和社会人事所以然之理。

1. 《噬嗑·象》曰：“雷电噬嗑，先王以明罚敕法。”宋衷注云：

雷动而威，电动而明，二者合而其道章也。用刑之道，威明相兼。若威而不明，恐致淫滥；明而无威，不能伏物。故须雷电并合而噬嗑备。

这是说，雷动于下，电照于上，刚柔相济，合成天威。人道要效法天道，只有明罚敕法，威明相兼，才能断制枉直，不失情理。若威而不明，则刑滥而民残；明而无威，则天下不服。威明相济，方为用刑之道。

2. 《颐·彖》曰：“颐贞吉，养正则吉也。”宋衷注云：

颐者，所由饮食，自养也。君子“割不正不食”，况非其食乎！是故所养必得贤明，自求口实必得体宜，是谓养正也。

颐之义，概括起来，无非养人与自养两方面。养人与自养最重要的在于养道。养道正则吉，养道不正则凶。养人必养贤明，贤谓德，明谓才，贤明即德才兼备之人。自养必须合宜，宜即义，不义之养必招祸咎。这儿，宋衷强调的是天地养万物，圣人以正道养贤及万民。故养道正则吉。所谓养道正即：“所养必得贤明，自养必得体宜。”可见，宋衷完全是从义理的视野予以阐释的。

3. 《系辞上》曰：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”宋衷注云：

乾静不用事，则清静专一，含养万物矣。动而用事，则直道而行，导出万物矣。一专一直，动静有时，而物无夭瘁，是以大生也。坤静不用事，闭藏微伏，应育万物矣。动而用事，则开辟群蛰，敬导沈滞矣。一翕一辟，动静不失时，而物无灾害，是以广生也。

这儿，宋衷纯粹是诠释阴阳之道的。乾大配天，坤广配地。乾静则无为，清静专一，故有衣养万物之德。动而有为，故有导出万物之功。一动一静，无为而无不为。天地万物生生不息，合乎自然的生长发育，物无夭瘁，故谓之大生也。坤静无为，闭藏微伏，故有孕育万物之德；及其动而有为，则开辟群蛰，万物蓬蓬勃勃，故有敬导沈滞之功。一合一辟，动静不失时，万物长之育之，成之熟之，而无灾害，故谓之广生也。

然而，宋衷并未扫落象数，而是兼采象数，他的象数学多吸纳郑、荀义。

三 六爻的时空坐标与动转关系

郑玄解易，特重卦爻象所象征的某类或某种物象。宋衷易学受其影响，也较明显地表现出此类特征。如巽有动摇之象，“体巽为风，动摇之貌也”（《女后·初六》注）。震有翩翩之象，“四互体震，翩翩之象也”（《泰·六四象》注）。巽有木床之象，“巽为木，二阳在上，初阴在下，床之象也”（《巽·九二》注）。小过有飞鸟舒翮之象，“二阳在内，上下各阴，有似飞鸟舒翮之象”（《小过·彖》注）。离有舆轮之象，“离者，两阳一阴，阴方阳圆，舆轮之象也”（《既济·初九》注）。

宋衷也吸取了荀爽阴阳升降说以解易。如注《师·上六》“大君有命，开国承家”云：

阳当之五，处坤之中，故曰开国；阴下之二，在二承家。开国，谓析土地以封诸侯，如武王封周公七百里地

也。承家，立大夫为差次，立大夫因采地名。正其功勋，行其赏禄。

按荀爽之阴阳升降说，九二应升居九五，六五当降居六二。故荀氏注云：“大君谓二。师旅已息，既上居五，当封赏有功，立国命家也。开国，封诸侯；承家，立大夫也。”观宋衷之注，实为对荀氏注的继承和阐发，故张惠言云：“今以残文推之，仲子言乾升坤降，卦气动静，大抵出入荀氏。”“此条尽与荀氏同，知阳之五、阴之二者，乃升降”（《易义别录》）。

宋衷也非常重视卦爻所处的时空坐标以及卦中六爻之间所凸显的诸种关系，如乘、承、据、比、应等，以此来阐述自己的思想。这不仅体现了两汉象数易学对他的影响，也表现出他对象数的尊宠和重视。

1. 乘

《师·六五象》曰：“长子帅师，以中行也。弟子舆尸，使不当也。”宋衷注云：

弟子谓六三也。失位乘阳，处非所据，众不听从，师人分北，或败绩死亡，舆师而还，故曰“弟子舆尸”，谓使不当其职也。

弟子谓六三者，三在坎，义当陷险。三失位，下乘九二之阳，三阳位而阴居，处非所居，故不能统领众阴。众阴皆不听命，以致部队散乱溃逃，战败死亡，乃有舆尸之凶。弟子舆师，咎在六三；使不当职，则过在六五。此处，宋衷承继“阴乘阳为凶”之易例，故作如是解。

2．承

《师·上六》曰：“大君有命，开国承家。”宋衷注云：

阳当之五，处坤之中，故曰开国。阴下之二，在二承五，故曰承家。

如前所述，据阳升阴降说，九二应升居九五，六五当降居六二。如此，则六二承九五，此乃隔位相承之易例。

《鼎·上九象》曰：“玉铉在上，刚柔节也。”宋衷注云：

以金承玉，君臣之节。上体乾为玉，故曰“玉铉”。虽非其位，阴阳相承，刚柔之节也。

三至五互体兑，兑为金；鼎乃大壮初上互易，上九实为大壮下体乾之初九，乾为玉，故云“以金承玉”。三变应上成未济，未济六爻皆不正，但阴均承阳，刚柔交错，故云“阴阳相承，刚柔之节”。

3．据

《姤·初六》曰：“系于金（柅），贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。”宋衷注云：

羸，大索，所以系豕者也。巽为股，又为进退，股而进退，则蹢躅也。初应于四，为二所据，不得从应，故不安矣。

羸为大索，此从马融说。巽为股、为进退，皆《说卦》文。《姤》

之初与四应，但被二所据，不得从应，故蹄躅不安。

《巽·九二》曰：“巽在床下，用史巫纷若，吉无咎。”宋衷注云：

巽为木，二阳在上，初阴在下，床之象也。二无应于上，退而据初，心在于下，故曰巽在床下也。

二当应五，但二、五皆阳，故称“二无应于上”。初爻为阴，二既无应，故退而据初，据初则心系于下，故爻辞称“巽在床下”。

4. 应

《泰·九三象》曰：“无平不陂，天地际也。”宋衷注云：

位在乾极，应地坤极，天地之际也。地平极则险陂，天行极则还复，故云“无平不陂，无往不复”也。

泰之九三应上六。九三为乾体之终，故称“位在乾极”。上六为坤体之终，故称“应在坤极”。大地平坦，而平极却转化为险陂；天体运行，而行极却复归于原点，故云无平不陂，无往不复。

《既济·初九象》曰：“曳其轮，义无咎也。”宋衷注云：

初在后称尾。尾濡轮曳，咎也。得正有应，于义可以危而无咎矣。

尾在物后，初在卦下（后），故初称尾。尾濡轮曳，本当有咎。然初与四应，既得正又有应，故云“于义可以危而无咎矣”。另

外，宋氏于《姤》之初六、《巽》之九二、《师》之上六，均运用了“应”之易例，限于篇幅，不再赘述。

在宋衷的《易》注中，还运用了“卦变说”、“当位说”、“中位说”、“互体说”等易例。可以看出，宋氏虽谈象数，但并非以谈象数为宗旨，而是透过象数以阐发义理。虞翻曾说：“北海郑玄，南阳宋衷，虽各立注，衷小差玄，而皆未得其门，难以示世。”（《三国志·虞翻传》注引《翻别传》）虞氏此论，未免有些张狂，但也道出了他对郑、宋《易》注的不满之情。郑玄从马融受《易》，重名物训诂而兼采象数，创“爻辰说”。宋衷则不然，他将象数服务于义理，以简约明晰的原则，删铲浮辞，芟除烦重，以理性的眼光予以审视而为之“后定”，对传统《易》注进行革新，实有功于后世。不过，这对推重象数、集象数易之大成且有独创精神的虞翻来说，其不以为然，自然是在情理之中了。

四 宋衷思想在汉魏之际的影响

宋衷的《易》注和《太玄》注，对汉魏之际的学术变迁，起着举足轻重的作用，有着不容忽视的影响。举其荦荦大者，表现在两方面：一为王肃的经学，二为王弼的玄学。

（一）经学的郑、王之争与宋衷学

荆州学派将古文合法立于官学，打破了郑学的一统天下，而真正与郑学较量的则是王（肃）学。王肃是宋衷的学生，曾从宋衷读《太玄》。《三国志·王肃传》云：“肃字子雍，年十八，从宋衷读《太玄》，而更为之解。”王肃生于献帝兴平二年（公元195年），他十八岁时则为建安十七年（公元212年），此时能从宋衷学《太玄解诂》，那么当可证明宋衷在曹操政权下仍然从

事经学教育工作。王肃的经学思想受到宋衷的影响，也是很自然的。《王肃传》称：“初，肃善贾、马之学，而不好郑氏，采会同异，为《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏》解，及撰定父朗所作《易传》，皆列于学官。”（《三国志·魏书》）王肃也曾自称：“郑氏学行五十载矣。自肃成童，始志于学，而学郑氏学矣。然寻文责实，考其上下义理，不安违错者多，是以夺而易之。”（《孔子家语序》）可见，王肃之学的建立，其来源有三，一为宋衷学；二为贾马之学；三为家学即其父王朗的《易》学。其中，宋衷学对其影响尤深。

王学与郑学之争，相当激烈。在西晋时期，王学曾一度占据上风。值得注意的是，在魏晋禅代之际，王、郑之争带有鲜明的政治色彩。王肃是凭借司马氏的权势，使其《经》注在魏与西晋列于学官，成为司马氏集团的经学大师。但到东晋元帝时情况发生了变化，王学开始走下坡路。此时所置经学博士，除《周易》为王学外，其他多为郑学，郑学又压倒了王学。原因在于，王、郑之争只是枝节之争，王肃并没有提出一个适合时代需要的新的哲学体系，用以代替郑玄的经学。他所能作的，最多是在具体知识问题上，对郑玄的经注予以修正和补充。况且，郑玄统一今、古文是对经学的革新和推进，而王肃专标古文以对抗郑学反而显得有些倒退。这就是王学不能最终战胜郑学以及为经学开出新气象的主要原因。不过，王学还是有其历史功绩的，即它动摇了郑学在人们心目中的至上权威，从而为玄学的诞生创造了独立思考、自由争鸣的学术氛围。

（二）玄学的诞生与宋衷学

汤用彤先生说：“王弼之学与荆州盖有密切之关系。”（《王弼之周易论语新义》）这是很有见地的。王弼的祖父是王凯，

王凯是王粲的族兄，王粲是著名的建安七子之一。为避战乱，他们二人投奔了荆州，依于刘表。王粲盖参与荆州官学的活动，观其所写《荆州文学记官志》即可印证。他对荆州学派的谙熟和赞扬，非同一般。王弼乃王粲之继孙，则王弼的家学渊源即可上溯于荆州学派。可以说，荆州学派是孕育王弼玄学的原始母体。玄学兴起于正始年间，它以《老》、《庄》、《易》为主要思想资料，发扬道家破事象探玄理的传统，运用寄言出意的的方法论，将儒经作为一种凭借，不拘守章句训诂，重点是发扬作者自身的思想。最宜于发扬玄理的是《周易》，王弼的易学著作见于史录的计有五种：《周易注》六卷，《周易略例》一卷，《周易大衍论》一卷，《周易穷微论》一卷，《易辩》一卷。其中，《周易注》和《周易略例》通行至今，其余均已亡佚。

王弼注《易》，援《老》入《易》，一扫汉易繁琐的象数，专以阐述形上之本体为务，以究天人之际，通性命之理。王弼《易》注所据虽是费氏古易，而其直接渊源却是宋衷易学。下边我们通过王（弼）注与宋（衷）注的比较，以窥其渊源关系。

王弼注《乾·用九》云：“九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居人之首，则物之所不与也；以柔顺而为不正，则佞邪之道也。故乾吉在无首，坤利在水贞。”（引自孔颖达《周易正义》）显然，这是对宋衷《易》注的变通。宋氏云：“用九，六位皆九，故曰见群龙。纯阳，则天德也。万物之始，莫能先之，不可为首。先之者凶，随之者吉，故曰无首吉。”再如，王弼注《坤·象》云：“地形不顺，其势顺。”这也是承用宋注的，宋氏曰：“地有上下九等之差，故以形势言其性也。”所谓“地有上下九等之差”，即是“地形不顺”之谓；所谓“以形势言其性”，亦即“其势顺”之意。

再如，宋衷注《泰·九三象》云：“位在乾极，应在坤极，天地之际也。地平极则险陂，天行极则还复，故曰无平不陂，无往不复也。”而王弼则以“天地将各分复之际”加以概括，充分体现了言简意赅的原则。通观王氏《易》注，王氏并未彻底扫落象数，如果真的扫落了象数，那么，《周易》也就不成其为《周易》了。王弼说：“夫易者，象也。象之所生，生于义也。有斯义然后明之以其物，故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。”（《乾·文言注》）将象数与义理视如冰炭，不过是一偏之见。实际上，在各派易学中，象数与义理是不可分的。讲易理不能脱离象数，讲象数是为了阐发义理。这一点，在汉代易学中宋衷是作的比较好的，可谓在象数氛围的笼罩下迈出了可贵的一步。如果完全扫落象数而专主义理，那就成了没有具体对象的空洞议论；反之，如果完全排斥义理而专主象数，那就成了没有内容的象数推演。象数与义理犹如形式和内容一样是辩证统一的。易学上所形成的象数派，其根本特点不在于排斥义理，而是将象数置于首位，使义理屈从于象数，象数决定一切，是易之根据，视象数为积极的、能动的本原。义理派的根本特点，也不在于扫落象数，其与象数派的分野在于将义理置于首位，视象数为透显义理的工具，认为运用象数把握了义理，象数也就失去了其自身的价值，用王弼的话说，叫做“得意而忘象”。不同的时代或同一时代的不同时期，由于历史需要不同，时代思潮不同，因此易学也就不断地改换形态以适应时代的需要。汉魏之际的学术变迁包括易学思想在内，就表征了思想文化发展的这一特点。正是由宋衷的“昼夜不懈，以健详其名，卦各当名，不假于详矣”（《乾·象注》）。才开启了王弼的“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎”？

（《明象》）“故举卦之名，义有主矣”（《明象》）的玄学易。

五 宋衷与《太玄》

宋衷除治《易》外，还治《太玄》，作有《太玄解诂》。他的《太玄》学，影响所及，波及汉魏之际的整个学术界，也极大地催化着魏晋玄学。

扬雄是西汉末年将《易》、《老》参契，成就最高的人，他的《太玄》实脱胎于《周易》之易与《老子》之道。这一点，桓谭说得十分清楚：“扬雄作《玄》书，以为玄者天也、道也，言圣贤制法作事，皆引天道以为本统，而因附类万类、王政、人事、法度，故伏牺氏谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄。”（《新论》）桓谭把《太玄》认作是《易》、老、孔的会通，是本天道而开人事的。张衡则说：“吾观《太玄》，方知子云妙极道数，乃与《五经》相似，非徒传记之属，使人难论阴阳之事。”（《全后汉文·与崔瑗书》）扬雄自己也曾宣称：“老子之言道德，吾有取焉耳。”（《法言·问道》）《太玄》创成，遭到当世诸儒的讥讽，就连敬重与热爱他的刘歆也说：“今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人用覆瓿也。”（《汉书·扬雄传》）只有桓谭远见卓识，预言“数百年，其书必传。”“昔老聃著虚无之言两篇，簿仁义，非礼学，然后世好之者尚以为过于《五经》，自汉文、景之君及司马迁皆有是言。今扬子之书文义至深，而论不诡于圣人，若使遭遇时君，更阅贤知，为所称善，则必度越诸子矣。”（同上）桓氏把学术的兴衰归之于某个“时君”或“贤智”张扬，显然不妥。思想文化的发展，有其自身的规律，它是与社会历史同步的。不是思想选择历史，而是历史选择思想。在

《太玄》诞生后较长的一段时间里，它几乎成为无人问津的废纸，然而随着时代的发展和变迁，它所包藏的深邃内涵，因适应新的变化而焕发出无穷的生机和活力。汉魏之际社会处于历史转折的重大关头，思想文化领域开始冲决经学思潮的网罗，朝着松动和争鸣的道路迈进，宋衷在当时就是一位颇为突出的时代先驱，他的《太玄解诂》对汉魏之际的学术变迁和思想解放，无疑起了有力的前导和鼓舞作用。

从现存资料看，《太玄》在汉魏之际得以广泛传播，宋衷的功绩是首肯的。《隋书·经籍志》所著录的《太玄》注本，以宋衷注为最早，可惜该书已失，从仅存的几条，已不能作出整体性的科学论断。这一时期，略晚于宋衷的其他注家尚有虞翻、陆绩、王肃、陆凯等。后起的这些注疏，都与宋衷的《解诂》有着千丝万缕的联系。陆绩的《述玄》说：

绩昔常见同郡邹邠字伯岐与邑人书，叹扬子云所述《太玄》，连推求玄本，不能得也。镇南将军刘景升遣梁国成奇修好鄙州，奇将《玄经》自随。时虽幅写一通，年尚暗稚。甫学书毛诗，王谊人事，未能深索玄道真，故不为也。后数年专精读之，半年间粗觉其意。于是草创注解，未能也。章陵宋衷子为作解诂，后奇复衔命寻盟，仲子以所解付奇与安远将军彭城张子布，绩得览焉。仲子之思虑，诚为深笃。然玄道广远，淹废历载，师读断绝，难可一备。故往往有违本之误……故遂卒有所述，就以仲子解为本，其合于道者，因仍其说；其失者，因释而正之。所以不复为一解，欲令学者瞻览彼此，论其曲直，故合联之尔。夫玄之大义，揲蓍之谓，而仲子失其旨归，休咎之占，靡所取

定。虽得文间义说，大体乖矣。书曰：若网在纲，有条而弗紊。今纲不正，欲弗紊，不可得已。绩不敢苟好著作以虚誉也，庶合道真，使玄不为后世所尤而已。（《全三国文》）卷六十八引陆绩《述玄》）

由陆绩的话，我们可以大体爬梳出《太玄》在当时的传播情况。当陆绩得到宋衷的注本后，经过认真研读，发现了宋注的优劣所在，遂扬长纠谬，在宋注的基础上添加了自己的见解，于是才出现了《隋书·经籍志》的“《太玄经》九卷，宋衷注”。和“《太玄经》十卷，陆绩宋衷注”的不同著录条目。这也证明陆绩说的“令学者瞻览彼此，论其曲直，故合联之尔”的话是不误的。

除陆绩外，当时注《太玄》的另一位名家则是虞翻。虞翻不仅是位易学大师，而且对《老子》、《论语》、《国语》亦有训注。他曾在会稽太守王朗（王肃之父）的手下任功曹，后与行辈少的陆绩结为忘年交。《三国志·虞翻传》注引《翻别传》曰：虞翻“以宋氏解《玄》颇有缪错，更为立法，并著《明扬》、《释宋》以理其滞。”看来，虞翻是因不满意宋衷的注本，才去注《玄经》的，此即所谓“更为立法”。同时，虞氏还写了《明扬》和《释宋》两文，以疏理偏滞。顾名思义，《明扬》当是阐明扬雄《太玄》的本义，《释宋》盖是解释宋衷解玄的注文。

至于陆凯系陆绩之从孙，他的《太玄》注，直接承袭宋衷和陆绩，更是不证自明的。另外，李譔亦著有《太玄指归》，李氏虽与王肃“殊隔，初不见其所述，而意归多同”。（《三国志·蜀书·李譔传》）譔是通过其父李仁和尹默（因李仁与尹默俱游荆州，从宋衷等学）而接受宋衷的思想的。总之，《太玄》学在汉魏之际的传播和流行，给经学变革注入了新的生机和活力。

“经之大者莫过于《易》”（虞翻语），《太玄》则是儒道结合的仿《易》品，二者均以阐明天与人的内在关系为主旨。

汉魏之际的学者面临着重新探索天道性命的任务，故热心研究《周易》、《太玄》，借以接通儒道，建构形而上的性理之学。在当时的历史条件下，倡导自然无为的道家便与儒家融合，并以不可遏制的势头发展起来，从而使经学发生了划时代的变化。其中，宋衷之功是不可没的。

第十章 虞翻的象数易学

一 虞翻及其《周易》注

虞翻，字仲翔，会稽余姚人。生于汉灵帝建宁三年（公元170年），卒于吴大帝赤乌二年（公元239年），曾在会稽太守王朗手下任功曹。孙策征会稽，虞翻劝王朗避策，王朗不听，结果“拒战败绩，亡走浮海”。虞翻追随营护，直至东部侯官，在王朗的劝说下，虞翻回归乡里。归后不久，孙策复命虞翻为功曹，并以交友之礼相待，后来出任富春长。孙策死后，虞翻州举茂才，“汉召为侍御史，曹公为司空辟，皆不就”（《三国志·虞翻传》）。孙权时，以为骑都尉。因虞翻秉性刚直，经常犯颜直谏，使孙权极为不悦。加之虞翻具名士风度，不协陋俗，因此多遭谤毁。一次，孙权与张昭论神仙事，虞翻手指张昭说：“彼皆死人，而语神仙，世岂有仙人邪！”（《三国志·虞翻传》）此事大大激怒了孙权，由于虞翻过去数有犯颜，这次孙权便新帐、旧帐一起算，遂徙虞翻至交州。在流放交州期间，虞翻仍讲学不倦，门徒常数百人。耳顺之年遭厄运，流放十年卒于交州，享年七十岁。陈寿评曰：“虞翻，古之狂直，固难免乎末世，然权不能容，非旷宇也。”（《三国志·虞翻传》）

虞翻的著作有《周易注》、《老子注》、《论语注》、《国语注》、《太玄注》（《明扬》《释宋》）。其中，《周易注》影响最大，后来形成所谓虞氏学。据《虞翻别传》所载其自叙看，自他高祖零陵太守虞光起至虞翻，五世俱传孟氏易。然而，就虞氏《易注》看，他的易学并非单传孟氏一家，而是自象数易以来，对各家学说的总汇，可谓集汉代象数易学之大成。他曾说：“前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔。臣生遇世乱，专于军旅，习经于枹鼓之间，讲论于戎马之上，蒙先师之说，依经立注。”（《三国志》注引《虞翻别传》）又说：“所览诸家解，不离流俗，义有不当实，辄悉改定，以就其正。”可见，虞翻注易的特点是，依经立注，以象解经。同马融、郑玄、荀爽等形成所谓经学派的象数易学，而有别于西汉时期孟喜，焦延寿、京房等人的所谓筮占派的象数易学。

值得指出的是，虞翻虽然标榜为“依经立注”，以象解经的经学派，然而他的《易注》中却明显地带有道家色彩。他不仅以《老子》注《易》，而且多处引用魏伯阳的《周易参同契》的思想学说，企图融儒道于一炉，使《易》《老》相契而通。尽管他的做法显得勉强、不够自然，但却反映了汉末三国之际思想界的一种新动向，这种新动向正是魏晋玄学的滥觞。可惜的是，虞翻的《老子注》早已亡佚，使我们无从深论。他的《周易注》，幸有李鼎祚的《周易集解》广为收录，我们只好就《周易注》加以论列了。

二 虞氏卦变说探赜

卦变，顾名思义，凡卦象有所变化者，皆应名之。然而，它

却与“变卦”有着重大的差异。变卦乃由本卦变为之卦，其公式为：遇×卦之×卦。所谓遇某卦，指首占所得之卦，通称为“贞”，又称本卦。所谓之某卦，指筮得的本卦变爻通过变化后所成之卦，通称为“悔”，亦称之卦。之者，往也，需变往某卦也。可见，变卦是从揲蓍而变，是筮法的具体运用。而卦变则不同，它是卦自为变，即六十四卦的卦象，体现出一套有规律、有系统、有条理、有范式的卦象变化规则。这套变化规则是后儒从《易传》所说的“进退”、“往来”、“上下”、“升降”等推衍而出，反映了六十四卦之间的相互依存及其相互转化的关系。

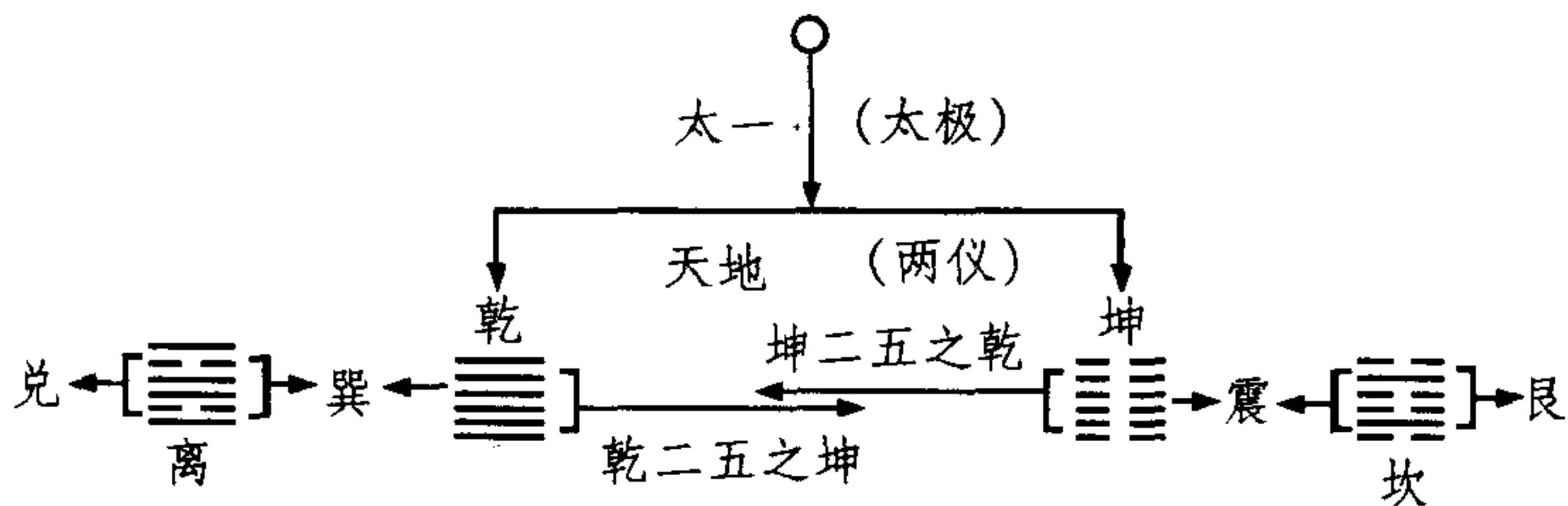
虞翻的卦变说，是对汉代卦变理论的融会和总结。他在吸取孟喜的“十二辟卦”、焦延寿的“六十四卦变占”、京房的“八宫卦变”、郑玄的“爻辰说”、荀爽的“升降说”以及魏伯阳的“坎离匡廓”说的基础上，从而创立了一套自成体系的卦变理论。在这一理论的指导下，虞翻揭示了八卦之间及六十四卦之间的内在联系和相互转化。概括起来，虞氏卦变说的主要内容为：一是乾坤父母卦演生六子卦；二是十二消息卦演生其余别卦。

（一）关于乾坤演生六子卦的问题

视乾为父坤为母，乾坤交合从而产生震、巽、坎、离、艮、兑六子卦的问题，这在战国时期的《易传》中，已作如是说。虞翻的贡献是，他吸纳了在他之前汉易的基础上，又对《易传》的这一思想作了进一步的发挥和发展。如他注“易有太极是生两仪”说：“太极，太一。分为天地，故生两仪也。”（《周易集解》引虞翻《系辞上传注》）“太一”何所指？虞翻没有申说。或以为指北辰，或以为指元气。李道平的《集解纂疏》云：“极大曰太，未分曰一。郑氏所谓未分之道是也。”这儿，李道平将“太一”

理解为道，是否符合虞氏原义，姑且不论，单就他以道释太一看，显然透出些道家味道。《庄子·天下》在陈述老子思想的主旨时说：“建之以常无有，主之以太一。”太一即指绝对惟一的道。（参见陈鼓应《庄子今注今译》中华书局1988年版882页。）可见，把虞翻所说的太一理解为道，是有一定道理的。太一分为天地，故生两仪也，两仪即天地。虞氏注“两仪生四象”云：“四象，四时也。两仪，谓乾坤也。乾二、五之坤，成坎离震兑。震春，兑秋，坎冬，离夏。故两仪生四象。”（《周易集解》引虞翻《系辞上传注》）这是说，四象即指四时，是由乾坤所生。所谓“乾二、五之坤”，乃指乾卦的二、五爻来居坤卦的二、五爻之位，从而形成坎震两象。同样，坤二、五之乾，则形成离兑两象。按《说卦传》震，东方卦，主春；离，南方卦，主夏；兑，西方卦，主秋；坎，北方卦，主冬。春夏秋冬四时，即由震离兑坎四正卦用事，因此说两仪生四象。其注“四象生八卦”说：“乾二、五之坤，则生震坎艮；坤二、五之乾，则生巽离兑故四象生八卦。”（同上）这是说，乾阳感坤阴则生震坎艮，因其以阳为主，故称三男，亦即虞氏所谓“阳道成乾为父，震坎艮为子。”（同上）坤阴感乾阳则生巽离兑，因其以阴为主，故称三女。现将乾坤交合产生六子，图示如下：

乾坤交合生六子图



显然，这同《说卦传》的“乾天也，故称乎父；坤地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女”云云，有所不同。虞氏此说，是运用他的卦变理论，使乾坤两卦二、五爻互易，从而形成坎离两卦。在离卦的卦象中，初至三爻为离，二至四爻为巽，三至五爻为兑。在坎卦的卦象中，初至三爻为坎，二至四爻为震，三至五爻为艮。换句话说，在离卦之象中，蕴含着巽兑二卦之象；在坎卦之象中，蕴含着震艮二卦之象。所谓蕴含，即取互体之说。关于虞氏的互体说，我们将在下边予以论述，此不絮烦。

可以看出，虞翻以其卦变说诠释乾坤生六子，不仅受了荀爽的“升降”说的影响，同时也吸取了魏伯阳《周易参同契》关于“牝牡四卦，运轂正轴”的思想。魏氏之“丹道易”以乾坤象征天地，以坎离象征阴阳之流行。坎离流行于乾坤之间，往来不定，上下无常，呈现为阴阳交错的态势。魏伯阳说：“天地者，乾坤之象；设位者，列阴阳配合之位，易谓坎离。”（《周易参同契上篇》）“坎离匡郭，运轂正轴，牝牡四卦，以为橐籥”（同上）。他将宇宙的生成比喻为炉鼎炼丹。乾坤喻炉鼎，鼎之上釜为乾，下釜为坤，取上天下地之象。坎离喻药物，坎为铅，离为汞。置铅和汞于鼎中加温，烧炼到一定火候即成丹药。因此，乾坤坎离四卦，是阴阳变易之道，它既是丹药形成的依据，也标示出了宇宙的动态结构。虞翻吸取了魏氏的合理内核，以其卦变说来标示乾坤与六子的关系，同样也体现了阴阳变易之道，揭示了八卦之间的内在联系及其动态结构。二者的不同在于，魏氏是用于炼丹，而虞氏则是用以注《易》解经。

（二）关于十二消息卦演生其他别卦的问题

对六十四卦的形成，《系辞传》说：“八卦相荡”，“因而重之”。即八经卦两两相重，从而形成六十四别卦。然而，后世易家并不满足于《系辞》的说法，而是殚精竭虑，求索其成因。虞翻对此用力甚深，他力图探寻一套规则，以便说明十二消息卦与其余别卦的关系。在虞翻看来，乾坤两卦乃众卦之基础，乾与坤的相互推移，即可成为十二消息卦。他说：“以乾推坤，谓之穷理；以坤变乾，谓之尽性。”（《周易集解》引虞翻《说卦传注》）所谓“以乾推坤”乃由阳息阴，指的是息卦即自复卦至夬卦变化的过程；所谓“以坤变乾”，乃由阴消阳，指的是消卦即由姤卦至剥卦变化的过程。他认为，复姤为一阳一阴之卦，临遁为二阳二阴之卦，泰否为三阳三阴之卦，大壮观为四阳四阴之卦。不难发现，凡一阳五阴之卦，起于复，终于剥；凡一阴五阳之卦，起于姤终于夬；凡二阳四阴之卦，起于临，终于观；凡二阴四阳之卦，起于遁，终于大壮；凡三阴三阳之卦，起于泰，而终于否。这样，复、剥、姤、夬、临、观、遁、大壮、泰、否，再加乾坤，即为十二消息卦。以十二消息卦为首尾，将其余的卦按各自阴阳爻画的多少，分别纳入五类之中，则成一秩序井然的六十四卦卦变图。从中可以发现，每一类中的其他卦，皆是该消息卦爻象升降即卦变的结果。为醒目起见，兹将六十四卦卦变图示之如下：

纯阳卦一 乾 ☰ 纯阴卦一 坤 ☷

一阳五阴卦六（起于复，终于剥）

复 ☱

虞注云：“阳息坤。”

师 ☶

虞注云：“阳在二。”

谦 ䷎ 虞注云：“乾上九来之坤。”

豫 ䷏ 虞注云：“复初之四。”

比 ䷇ 虞注云：“师二上之五。”

剥 ䷖ 虞注云：“阴消乾也。”

一阴五阳卦六（起于姤，终于夬）

姤 ䷫ 虞注云：“消卦也。”

同人 ䷌ 虞注云：“旁通师卦。”案：此注违例。

履 ䷉ 虞注云：“谓变讼初为兑也。”

小畜 ䷈ 虞注云：“需上变为巽。”

大有 ䷍ 虞注云：“与比旁通。”案：此注亦违例。

夬 ䷪ 虞注云：“阳决阴，息卦也。”

二阳四阴卦十五（起于临，终于观）

临 ䷒ 虞注云：“阳息至二。”

明夷 ䷣ 虞注云：“临二之三。”

震 ䷲ 虞注云：“临二之四。”

屯 ䷂ 虞注云：“坎二之初。”

颐 ䷚ 虞注云：“晋四之初。”

升 ䷭ 虞注云：“临初之三。”

解 ䷧ 虞注云：“临初之四。”

坎 ䷜ 虞注云：“乾二五之坤，于爻观上之二。”

蒙 ䷃ 虞注云：“艮三之二。”

小过 ䷽ 虞注云：“晋上之三。”

蹇 ䷦ 虞注云：“观上反三也。”

艮 ䷳ 虞注云：“观五之三也。”

萃 ䷬ 虞注云：“观上之四也。”

晋 ䷢ 虞注云：“观四之五。”

观 ䷓ 虞注云：“反临也。”

二阴四阳卦十五（起于遁，终于大壮）

遁 ䷗ 虞注云：“阴消姤二也。”

讼 ䷅ 虞注云：“遁三之二也。”

巽 ䷸ 虞注云：“遁二之四。”

鼎 ䷱ 虞注云：“大壮上之初。”

大过 ䷛ 虞注云：“大壮五之初，或兑三之初。”

无妄 ䷘ 虞注云：“遁上之初。”案：当云遁三之初。

家人 ䷤ 虞注云：“遁初之四。”

离 ䷝ 虞注云：“坤二五之乾，于爻遁初之五。”

革 ䷰ 虞注云：“遁上之初。”

中孚 ䷼ 虞注云：“讼四之初也。”

睽 ䷥ 虞注云：“大壮上之三。”

兑 ䷹ 虞注云：“大壮五之三也。”

大畜 ䷙ 虞注云：“大壮初之上。”

需 ䷄ 虞注云：“大壮四之五。”

大壮 ䷡ 虞注云：“阳息泰也。”

三阳三阴卦二十（起于泰，终于否）

泰 ䷊ 虞注云：“阳息阴。”















归妹 ䷵ 虞注云：“泰三之四。”

节 ䷻ 虞注云：“泰三之五。”

损 ䷨ 虞注云：“泰初之上。”

主 ䷊ 虞注云：“此卦三阴三阳之例，当从泰二之四。”

既济 ䷾ 虞注云：“泰五之二。”

贲 	虞注云：“泰上之乾二，乾二之坤上。”
随 	虞注云：“否上之初。”
噬嗑 	虞注云：“否五之坤初，坤初之五。”
益 	虞注云：“否上之初。”
恒 	虞注云：“乾初之坤四。”
井 	虞注云：“泰初之五也。”
蛊 	虞注云：“泰初之上。”
困 	虞注云：“否二之上。”
未济 	虞注云：“否二之五。”
涣 	虞注云：“否二之四。”
咸 	虞注云：“坤三之上成女，乾上之三 成男。”
旅 	虞注云：“贲初之四，否三之五，……与 噬嗑之丰同义。”
渐 	虞注云：“否三之四。”
否 	虞注云：“阴消乾。”

将每类中所列之卦与虞氏之注加以对照，即可发现，其中多数卦是相符的，只有少数情况是违例的。违例的原因，自然是虞翻为贯彻其“依经立注”的原则，由于《经》、《传》文的限制，不得不做“违例”处理。比如，一阳五阴卦中的谦卦，按正例应注为：复初之三。而虞氏却注作“乾上九来之坤”。这是因为谦卦的《彖》传中有“天道下济而光明”的话，为了牵就《彖》文，只好以“乾上九来之坤三”作解。因为只有乾来之坤，才有“天道下济”之象。又如其释二阳四阴卦中的屯卦云：“坎二之初。”按正例应作“观初之上”，因屯《彖》传有“刚柔始交”

之语，故尔以“坎二之初”作注解，这样才能标明“刚柔始交”之象。再如，三阴三阳卦中的丰，虞氏注云：“当从泰二之四”，此为正格。但是接着又说：“而丰三从噬嗑上来之三，折四于坎狱中而成丰。”这就未免为蛇足了，而画蛇之所以添足，是因为丰卦《象》传中有“君子以折狱致刑”之语。同样，其注旅卦云：“否三之五”，此为正格。但又云：“贲初之四。”这是因为旅卦的《象》传有“君子以明慎用刑而不留狱”之语。虞氏彼处注云：“君子谓三，离为明，艮为慎，兑为刑，坎为狱。贲初之四，狱象不见，故以明慎用刑而不留狱，与丰折狱同义者也。”可见，之所以要涉及贲卦，是因为要利用贲卦中的互体坎象以注释经文。

总之，虞翻的卦变说，尽管有某些违例之处，但从总体来看却形成了一套自成体系的卦变规则。虞氏的卦变说，对后世易学家影响很大。如南宋朱熹所著《周易本义》中的“卦变图”，显然是依据虞翻的卦变理论而作，惟其诸卦重出，不太理想。如一阴一阳之卦实同五阳五阴之卦，二阴二阳之卦实同四阳四阴之卦，而朱熹却把它们列为不同的类，结果出现许多重复之卦，这就失之于繁琐了。比朱熹稍后的俞琰，依据虞翻的卦变说和魏伯阳的《周易参同契》所绘制的“先天六十四卦直图”，却充分体现了虞翻卦变说的规则和魏伯阳“运轂正轴”的义蕴。

从哲学的视角观察，虞翻的卦变说无非是对事物自身变化理论的具体运用。六十四卦作为一个整体或系统，当然有其自身变化的规律。这种规律是有迹可寻的，其迹在于以“—”、“--”两种符号所作的六爻画的排列组合。此种排列组合由于结构的不同，可呈现为多种多样，并非单一的模

式，如焦延寿的“六十四卦变占”、京房的“八宫卦变”、汉墓帛书《周易》的“八宫卦序”等等，虞翻的卦变图式只是其中之一。

值得注意的是，虞翻的卦变说抓住了一个根本性的问题，即以乾坤为标志的阴阳消息思想。阴阳消息不仅是自然界变化的规律，而且也是宇宙变化的规律，消息布乾坤。正是由此出发，虞翻才把这一思想应用于六十四卦，探寻出“以乾推坤谓之穷理，以坤变乾谓之尽性”的卦变根据来。阴阳推移，交互作用，阳息则阴消，阴息则阳消。阴中包阳，阳中含阴，阴阳流行，交错而功，生生不息，变化无穷。这是符合辩证法的。问题在于，虞翻将其运用于说明主体所设立的卦象的变化时，他不是把卦象视作为人类思维的积极成果，而是把卦象等同于事物自身，这就从根本上颠倒了事物的面貌。同时，虞翻为了注经的需要，不是以理性的思辩而是以感性的直觉去附会经文，这也必然使他陷入唯经论的形而上学之中。经学思维方式，或更准确地说象数思维方式，在虞翻身上表现的最为突出和明显。

三 虞氏旁通说发微

旁通之说，《周易古经》中并不存在。《乾·文言》有“六爻发挥旁通情”和《系辞》有“旁行而不流”的词句，但是这“旁通”和“旁行”并非作为筮占的体例和原则而出现，也不具有阴阳对待的含义。因此，旁通说实为虞翻的发挥和创造。何谓旁通？旁通即一卦转化为其对立的卦，且其六爻画皆相反。如乾与坤、坎与离、比与大有、屯与鼎、蒙与革、需与晋等。旁通之卦并不限于唐代孔颖达所说的“变”，凡六爻皆相反者，均为

旁通。因此，六十四卦中旁通之卦共有三十二对。虞翻对其旁通说极为重视，且运用自如，故尔在虞氏《易注》中俯拾即是。如他注临卦辞“元亨利贞”说：

阳息至二，与遁旁通。刚浸而长，乾来交坤，动则成乾，故元亨利贞。

这是说，临为十二消息卦。阳息初则为复，至二则为临。二阳有盛长之势，当第三爻动，则下体为乾。阳刚阴柔，阳息阴消，最终则为乾息坤。乾之卦辞为“元亨利贞”，而临卦具有发展为乾卦的势能，所以临卦也以“元亨利贞”之辞系之。又释“至于八月有凶”云：

与遁旁通，临消于遁，六月卦也，于周为八月。遁弑君父，故至于八月有凶。

这是说，临与遁从消息卦说是相通的。临卦阳息成乾后，又要反过来被阴消于遁。遁作为十二消息卦是六月卦，但是从周的建子来说则为八月。阴消至遁，下体为艮，艮为子，其阳势侵袭，上体乾父有被消（杀）的危险。阴消至三成否，否之下体为坤，坤为臣，其势威猛；其上体为乾，乾为君，君势衰竭，有臣灭（弑）君之象，故云“遁弑君父”。遁为六月。而于周历则为八月，故曰“至于八月有凶”。这里，虞翻以旁通说引出了遁卦，再以卦变说引出泰卦和否卦，以便对临卦的卦辞予以通诠，从而实现在他看来是比较满意的解释。

又如他注恒卦辞“恒亨，无咎，利贞”说：

恒，久也。与益旁通。乾初之坤四，刚柔皆应，故通，无咎，利贞矣。

恒久也，是引用恒卦的《彖》文。恒 与益 六爻相错，故与益旁通。卦从三阳三阴之例，自泰来，故云乾初之坤四。恒卦的初四二五虽不正，但六爻刚柔皆相应，故亨通无咎。因六爻唯三上得正，初四二五不正，当变而之正，故云利贞。贞即正也。其释恒《彖》传“日月得天而能久照”说：

动初成乾为天，至二离为日，至三坎为月。故日月得天而能久照也。







这是说，恒与益旁通，益变则成恒，恒变则为益。恒 ，从初爻开始，初爻变则下体成乾，乾为天。初已变，二再变，则下体成离，离为日。至三再变，则三四五互体为坎，坎为月。按虞氏逸象，乾为久。这样日月在天上，故云日月得天而能久照也。

更为有趣的，是释《彖》文的下一句“四时变化而能久成”。他说：

春夏为变，秋冬为化。变至二离夏，至三兑秋，至四震春，至五坎冬。故四时变化而能久成，谓乾坤成物也。

春夏，阳气旺相，万物春生夏生，郁郁葱葱，故谓之变。秋冬，阳气休囚，万物凋谢零落，生机潜藏，故谓之化。恒 ，

初变成乾，乾阳旺胜。二变成离，离为夏。三变成兑，兑为秋。四变成震，震为春。五变成坎，坎为冬。春夏秋冬，四时推移，阴阳交合，万物化生，故云乾坤成物。此种注释，以图示之则为：

	 乾 (下体)	 离 (下体)	 兑 (下体)	 震 (二四互)	 坎 (上体)
恒	初变	二变	三变	四变	五变

本来“日月得天而能久照，四时变化而能久成”，是说日月在天，按其固有的规律运行，才能恒久照耀。春夏秋冬，按其固有的次序推移，才能恒久成序。恒卦原意是说，夫妇之道，恒久不变。由此推开去，万物都有其恒久不变的常则，所以《彖》传的结论为“观其所恒，而天地万物之情可见矣。”但是，虞翻的注释，专从象数学的旁通与卦变立论，与原意可说是风马牛不相及的。

然而，虞翻的旁通说也有其哲理的根据。这根据便是，世界上的一切事物，没有绝对孤立的存在，而是处于错综复杂的对待关系中。在两极对立中，蕴含着统一；在统一中存在着差异和对立。既对立又统一，才组成色彩斑斓的乾坤世界。因此，只有在对立中把握统一，在统一中把握对立，才能正确地认识事物。统一是对立中的统一，对立是统一中的对立。脱离统一的对立和脱离对立的统一，都是不存在的。虞翻虽然

没有明确地认识到这一点，但是他的旁通说却折射出他力图从统一中旁及对立，又从对立中通向统一。在他看来，对立的两卦是相通的，之所以相通，是因为二者建立在阴阳变易的基础之上。这里，虞翻对某卦的解释，并不局限于某卦自身，而是用其对立卦即旁通卦予以阐释。这大概是对老子“正言若反”思想的具体运用吧！

此外，虞翻还经常用“反对”说和“成既济定”说以注《易》。事实上，反对说和成既济定说不过是旁通说的变形，或谓是旁通的特殊形态。

所谓反对说，即取反对卦的反对义以释本卦的卦、爻辞和《传》文。反对卦即唐代孔颖达所说的“覆”，亦即后世易家所谓的“综卦”。如：屯与蒙、需与讼、师与比、咸与恒等，六十四卦中，反对卦共二十八对。关于虞翻以反对说注《易》之处，现举数例以见一斑。如虞翻注泰卦辞“泰，小往大来，吉亨”说：

阳息坤，反否也。坤阴拙外为小往，乾阳信内称大来。天地交，万物通，故吉亨。

从消息卦说，乾坤消息往来于泰否，阳息阴即为泰，阴消阳则为否。如若阳息，自复至泰，乾成坤灭，故云阳息坤。如若阴消，自娠至否，坤成乾灭，则为阴消乾。泰之卦画、卦义与否皆相反对，故云反否也。实则，泰与否为旁通卦，因此也可注为：泰，从三阳三阴之例，与否旁通。

再如，其注明夷说：

夷，伤也。临二之三而反晋也。明入地中，故伤矣。

夷，伤也，是引用的《序卦》、《说卦》文。明夷 从四阴二阳之例，卦自临来，故云临二至三。明夷上六爻辞为“不明晦，初登于天，后入于地。”天为乾阳，而明夷上爻为坤阴，天象不见。怎么办呢？只好用明夷的反对卦晋卦 作解。因此虞翻说：“晋时在上丽乾，故登于天。”所谓“晋时在上丽乾”是说晋卦的上体为离，离为明为日。离的上爻为乾阳，乾阳为天。离明附丽乾天，故云初登于天为晋时。而明夷为明入地中，故称后入于地为明夷。这就是虞翻注明夷为“反晋也”的奥秘。可见，反对说不过是其旁通说的延伸或变形，是属于旁通说之系统的。

关于“成既济定”的注易体例，虞翻也时常运用。如注屯六二“十年乃字”云：

坤数十，三动反正，离女大腹，故十年反常乃字，谓成既济定也。

屯䷂，上体为坎，下体为震，惟三爻不正，变三得正，则下体为离而成既济䷾。离为女，三变之正则阴阳气通，上体坎为中男，下体离为中女，男女交感乃能怀孕（字，妊娠也）。言十年者，二至四互坤，坤为地，地数十（《系辞上》），故云十年乃字。

所谓成既济定，即变卦中不当位之爻，使阴阳爻位各得其正，然后择其所需以释卦爻辞和《传》文，以便能够自圆其说。在六十四卦中，惟有既济卦是六爻皆当位之卦。既济 其上体为坎，下体为离。“坎离匡廓”，“日月为易”。（《周易参同契》）阴阳流行，不失其位，呈现一种自然平衡的稳定态势。乾流坤为坎，坤流乾为离，乾坤为阴阳之根本，坎离为阴阳之性

命。若果阴阳失位，则失却平衡。失却平衡，必然又要趋于新的平衡。乾坤推移，穷理尽性；阴阳流行，万物化生。因此，只有阴阳各当其位，才能使宇宙和万物保持均衡的格局。这就是虞翻以“成既济定说”解《易》的根据。然而，虞翻对此并没有自觉地意识到。单只是从取象出发，对旁通说予以变通以便更能灵活运用而已。这就大大降低了他的“成既济定说”的理论价值。

另外需要指出的是，虞翻的“成既济定”说，同《易传》筮法中的“当位说”有别。《易传》的所谓当位、失位，是就已成象而言，而虞翻的“成既济定”说则是就未成象处立论。前者标明的是静态结构、无生气的，后者标明的是动态结构、有生气的，绝不可将二者等量齐观或混淆为一。

四 虞氏互体说诠释

互体不是虞翻的发明，但是他对互体说却有重大的发展和突破，使互体说系统化、规范化，从而形成比较完备的形态。

所谓互体，指在六爻结构的卦体中（个别卦如乾坤例外），并非只是上下两个单卦卦体，二至四、三至五均可组合为一个新的单卦卦体，初至四、初至五、二至五、二至上则可视为一个新的复卦卦体。互体概念产生于汉代，但互体的运用却较早，春秋时人解《易》已运用了互体，如，《左传》庄公二十二年载：

陈侯使筮之，遇观䷓之否䷋，……曰“坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光，于是乎居土上。故曰‘观国之光’。”

所谓观之否，即观卦的上体由巽变为乾而成否卦。巽变乾，故云风为天。在坤上，坤为土，故云于土上。遇卦观三至五爻，之卦否二至四爻，均互体成艮，艮为山，故云山也。如果不用互体，山的卦象就不会出现。周史还说：“犹有观与，故曰其在今后乎！”所谓犹有观与，指变卦否䷋的初爻至五爻连互仍为观卦，即初至三为坤，三至五为巽，组成风地观。关于互体的运用，还见于僖公十五年史苏对筮遇归妹䷵之睽䷥的释占中。足见，以互体取象以解卦，由来久矣。

到西汉京房，为了筮占的需要，大量运用互体。京房讲互体，归纳起来有两种情况：其一，以一卦中二至四爻或三至五爻互用，从而形成一新的卦体。京氏称二至四为互体，三至五为约象。其实，约象亦即互体。其二，以卦之上下体及其所属宫卦连言。如释娠䷫云：“金木互体。”（《京房易传》）因乾为金，巽为木，故云金木互体。又如，释观䷓云：“金土木互为体。”（同上）因观属乾宫卦，乾为金，观的上体为巽，巽为木，观的下体为坤，坤为土，故云金土木互体。然则京氏所说的第二种互体，实为同体，因此后世易家除占验派外，多不采用。虞翻讲互体只取第一种，但他的互体说却不仅仅沿用京氏以后的互体说，而是有自己的建树。具体表现为，言互不止中四爻（即二三四五爻），初上爻也可用。同时，互体不只形成新的单卦，也可形成新的复卦即别卦。比如，四画卦可连互形成为一复卦体，五画卦也可连互形成为一复卦体。这样，除乾坤卦外，在一般情况下，六画结构的卦体，如若分解开来，其中便含有四个三画结构的单卦，同时还含有四画连互的三个复卦和五画连互的两个复卦。现以丰卦为例，说明如下：

丰 ䷶

初至三为离 ䷲，此为原卦内卦。

二至四为巽 ䷸，此为二至四互。

三至五为兑 ䷹，此为三至五互。

四至上为震 ䷲，此为原卦外卦。

一至四为离 ䷲ 巽 ䷸，象为家人 ䷤，此为一至四连互。

二至五为巽 ䷸ 兑 ䷹，象为大过 ䷛，此为二至五连互。

三至上为兑 ䷹ 震 ䷲，象为归妹 ䷵，此为三至上连互。

一至五为离 ䷲ 兑 ䷹，象为革 ䷰，此为一至五连互。

二至上为巽 ䷸ 震 ䷲，象为恒 ䷟，此为二至上连互。

三画互，又称三爻互体；四画连互，又称四爻互体；五画连互，亦称五爻互体。显然，凡六画结构的卦体（除个别卦外），均可分解为三爻的单卦四，六爻的复卦六。下面以虞氏易注以明之。

（一）三爻互之例

屯《彖》传：“雷雨之动满盈”。虞注云：

坎水流坤，故满盈。

屯 ䷂，其上体为坎，坎为水，其下体为震，震为雷，原卦并无坤象。但二至四互坤，坤为地，且在坎水之下，故云坎水流坤。

又，泰六四“翩翩，不富以其邻”。虞注云：

二五变时，四体离飞，故翩翩。

泰 ䷊，二五爻变（二五互易）即二由阳变阴，五由阴变阳。变

后，三至五互离，下体亦为离。离为雉、为飞，故云“四体离飞，故翩翩”。

（二）四爻连互之例

兑九五：“孚于剥。”虞注云：

二四变，体剥象，故孚于剥。

这是说，兑 上下体皆为兑，如二四爻由阳变阴，则二至五体剥象，即二至五连互为剥，故九五爻辞云“孚于剥”。

其释兑《象》传“民忘其死”云：

三至上，体大过死。

兑，三至上连互为大过。《系辞下》云：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人，易之以棺槨，盖取诸大过。”故大过为死，兑三至上连互体大过，所以《象》传说：“民忘其死”。

又，小畜《象》传：“君子以懿文德。”虞注云：

初至四体夬，为书契。

小畜，初至四连互为夬，夬为书契。故《象》云：“君子以懿文德。”

（三）五爻连互之例

蒙卦辞“童蒙求我”。虞注云：

二体师象。

蒙卦谓幼稚之童子，必待师长教化以启蒙。虞翻为取师象，便运用了互体。蒙，初至五连互为师，故云二体师象。其释《彖》“蒙以养正，圣功也”云：“体颐，故养。”蒙，二至上连互为师。“颐者，养也”。（《易·序卦》）“颐，养正也”。（《杂卦》）故云“蒙以养正”。

又，大有《象》传：“君子以遏恶扬善。”虞注云：

以乾灭坤，体夬。

大有，初至五连互为夬，夬为息卦，由阳息阴，以乾灭坤。乾阳为善，坤阴为恶。阳息阴，即善长恶灭，故云遏恶扬善。

由上所述可以看出，互体同旁通一样，也是建立在卦变的基础上的。互体在占验派手中，只是用来预测吉凶的操作之术，因为它体现了筮占的多变性和灵活性，为巫史的释占和占验派的说卦，提供了既方便又实用的工具。而在经学派手中，特别当虞翻将互体用以解经时，已经明显地偏离了占验的方向，而迈入了经学的所谓正途。其实，虞翻的互体说实为象中有象或象外生象，至于某一卦取哪些象，既无约定的原则，也无固定的规律。什么象能将经、传文解释通，就由主体设什么象。换句话说，经、传文需要什么象，就以互体产生什么象。譬如，虞翻解晋卦辞“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”云：

坤为康。康，安也。初动体屯，震为侯，故曰康侯。

震为马，坤为用，故用锡马。艮为多，坤为众，故蕃庶。离

日在上，故昼日。三阴在下，故三接矣。

陵虞氏逸象，坤为康，震为侯。然而震象不见，故用互体。初爻由阴变阳，则下体为震。初动，则初至五连互为屯，故云初动体屯。震为马，初动下体为震。坤为用（逸象），故云用锡马。蕃，多也。庶，众也。多象不见，虞氏以二至四互艮作解，艮为多（逸象），坤为众，因此称蕃庶。离为日，在地上，故称昼日，坤三阴在下，故云三接。晋卦原意乃谓，康侯以其功绩，得到天子恩宠，不仅赐予众多的马匹，而且一日之内受到天子的三次接见。但是，经虞翻这么一注，简直不知其所云了。本来，八卦和六十四卦之象，是由主体设立的。它来自主体对客体的摹拟和理解，同时又是为了使主体更有效地去把握和理解客体。因此，绝不能将卦象等同于物象。物象是自然之象，卦象则是人为之象。虞翻的失误在于，他把主体再造的卦象视作现实存在的物象，越来越多，愈积愈厚，如同滚雪球一般，逐渐地膨胀和繁琐起来。同《说卦》、《序卦》、《杂卦》相比，在虞翻的手中，各类卦象竟然多出了几倍或十几倍。据惠栋《易汉学》的统计，所谓虞氏逸象乾有六十一，坤有七十七，震五十，坎四十五，艮三十八，巽十六，离十九，兑十。虞氏取象如此之多之广，目的无非是贯彻他的以象解经、“依经立注”。他的互体说突破了《易传》的体例，发展了《易传》的象论，虽然也能自立体系、自圆其说，但是，它往往同《经》《传》本身的含义并无多大关系，而是对《经》、《传》文句竭尽其牵强附会之能事。这便是汉易象数学逐步走向衰落并向其反面转化的原因所在。

五 虞氏半象说释义

《周易》的开放系统及其发散式功能，为人们提供了思想驰骋的广阔天地。虞翻正是利用了《周易》的这一特点，来自立其说的。当虞翻以取象说解易时，他发现运用比较固定和范式化的互体，卦象仍不够用，于是他便创立了半象说。

所谓半象，即将三爻卦体中的二爻视作整体之卦象。质言之，通过二爻言互以取象，即为半象。按此理论推衍，自然便有如下的半象：

☰ 乾半象、兑半象、巽半象

☷ 坤半象、震半象、艮半象

☵ 坎半象、艮半象、巽半象、离半象

☳ 震半象、坎半象、离半象、兑半象

依半象说，每卦的初至二、二至三、三至四、四至五、五至上，均可构成半象。因 ☰ 与 ☷，各构成三种半象；而 ☵ 与 ☳，各构成四种半象。这样，便为虞翻解经增加了方便，也解决了某些因卦象不足所造成的困难。

如，他解需九二“需于沙，小有言，终吉”云：

沙谓五，水中之阳称沙也。二变之阴，称小。大壮震为言，兑为口。四至五，震象半见，故小有言。二变应之，故终吉。

这是说，需，其上体为坎水，下体为乾天，水中的阳刚之物为沙，故云沙谓五。二变成阴，阴为小。需为二阴四阳之卦，依卦变例自大壮来，即大壮的四之五即为需，故以大壮解需。大壮，其上体为震，震为言，三至五互兑，兑为口。大壮四之五成需后，震象毁，但五至上，二爻互为则震象半见，同时又是兑象半见，故云小有言。二变阴，应五得正，故云终吉。

又如，虞翻解小畜《彖》传“密云不雨，尚往也”说：

密，小也。兑为密。需坎升天为云，坠地称雨。上变为阳，坎象半见。故密云不雨尚往也。

小畜乃需之上六变为阳，因此虞翻借需以解小畜。需，其上体坎为云，二变则三体坎，下坎为雨。因小畜上体为巽，坎象毁。但四至五互为半坎，故云坎象半见。二至四互为兑，兑为密（逸象）。半坎云与互体兑相依附，故云密云。小畜下体为乾，乾为天。密云在乾天之上，无下坠之势，故云不雨。需上六由阴变阳，阳在外称往，故云尚（上）往也。

再如，其解渐九五“鸿渐于陵，妇三岁不孕”说：

陵，丘。妇，谓四也。三动受上时，而四体半艮山，故称陵。巽为妇，离为孕，坎为岁。三动离坏，故妇三岁不孕。

渐，外卦为巽，巽为长女，四为阴爻，故称四为妇。所谓三

动受上，即三由阳变阴与上易位，初爻变则成既济。初已变，三再变，则下体为震时。所谓四体半艮山，指四五两爻互为半艮象。艮为山，半山为丘，故称陵。上体巽为妇，三至五互离，离为大腹、为孕。二至四互坎，坎为岁（逸象）。三爻变，离体毁，孕象不见，故云妇三岁不孕。

由上述三例可以看出，虞翻的半象说既无原则又无标准，而是为适应经传文的需要主观设立的。它遭受后人的非议，是理所当然的。如明末清初的顾炎武说：“荀爽、虞翻之徒，穿凿附会，象外生象。……十翼之中，无语不求其象，而《易》之大旨荒矣。”（《日知录》卷一）王夫之也说：“汉儒泥象，多取附会。流及于虞翻，而约象、互体、半象、变爻，曲以象物者，繁杂琐屈，不可胜纪。”（《周易外传·系辞下传第三章》）然而，从易学的发展和思想的流程看，半象的创立也有其一定的理论根据。卦象原是借符号以象万物，其中存在着两个系统，一为万物的客体系统，一为对客体系统之再造的符号系统。但是，符号一经形成，其摹拟性与象征性，往往是固定的。如八卦所象征的最基本物象 为天、 为地、 为雷、 为风、 为水、 为火、 为山、 为泽等，均有其约定俗成性。而万物本身却是生生不息，无时无刻不在运动变化中。这便产生了一个矛盾，即万物是动的，而卦符是静的。如何解决这一矛盾呢？从根本上讲，即把卦符不要看作是死的、静的而要看作是活的、动的。易道尚变，只有活、动才能体现易道的精义，死、静是不符合易道的。由此着眼，无论旁通还是互体，都体现了这种精神。特别是作为互体之延伸物的半象，更加表现出尚变的特性。因为半象，乃是未完成之象。所谓未完成之象，即是说半象正处于变的状态中，且其变的潜能正在起作用，至于它所起

的作用是大或小、是正或负，则视其具体情况而定。譬如，既可谓乾半象，亦可谓巽半象和兑半象。这说明，当乾阳继续朝阳性发展时，它会趋于壮大和成熟，甚至走向亢极；但是，还应看到，在阳中含有阴的因子和成分，当条件具备时，阳中所潜伏的阴的要素便会逐渐抬头，甚至促使阳变为阴，巽、兑即是阴卦。老子说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子·四十二章》）阳极而阴，阴极而阳，阴阳互化，冲涌和合，这正是事物发展的普遍法则。从这一视角考察虞翻的半象说，那么半象说自有其存在的价值。老子云：“无状之状，无物之象，是谓惚恍。”（《老子·十四章》）岂是之谓乎？抑虞氏之根据耶？然而如用半象去注解经、传，它的缺陷便会立即暴露出来。这缺陷即是半象的随意性和不确定性。所谓随意性，是说半象乃根据主体的意愿并随经、传文的需要予以取舍，它本身没有固定的程式。所谓不确定性，是说半象自身是不确定的，如半象 和半象 ，可形成各自的三种象；而半象 和半象 ，则可形成各自的四种象，至于到底形成何种象，即无次序可循，亦无范式可求。这些缺陷，便使半象说失却了它自身的应用价值。

总之，虞翻的半象说，从易学史的角度看，仍不失为一种创见，并占有一席之地。然而，就易道的价值层面看，却没有提供具有真实价值的东西。

六 虞氏“卦气说”疏解

虞翻将孟喜的“卦气说”与《易纬》的“八卦卦气说”熔于一炉，经过一番整合、重铸，形成为虞氏卦气说。虞氏卦气说虽

非虞翻独创，但由他所重新诠释的卦气之理，却成了虞氏易学终始一贯的核心内容。

（一）四正卦为四时之象的表征

在虞翻看来，《周易》“经”、“传”中凡言“时”“四时”者，皆为春、夏、秋、冬之代称，而四正卦坎、震、离、兑则表征冬、春、夏、秋四时之象。如他注《归妹·彖》“归妹，天地之大义”云：“震东，兑西，离南，坎北。六十四卦，此象最备四时正卦，故“天地之大易也。”《归妹》，其下体为兑，上体为震。兑位西方，秋之象；震位东方，春之象。二至四互离，离位南方，夏之象；三至五互坎，坎位北方，冬之象。《周易》六十四卦，惟独此卦涵具震、兑、坎、离四正卦之象。坎夫离妇，阳日阴月，义配夫妇，又四正卦配四时，故云“天地之大义也”。其注《节·彖》“天地节而四时成”云：“泰，乾天坤地。震春、兑秋、坎冬，三动离为夏。故天地节而四时成也。”《节》之三、五易位为《泰》，《泰》下体为天，上体为地。《泰》三、五易位则为《节》，《节》《泰》皆互震为春。《节》下体兑为秋，上体坎为冬，三动则三至五成离为夏。五当位以节，中正以通，故云“天地节而四时成”也。又如其注《丰·彖》“天地盈虚，与时消息”云：“五息成乾为盈，四消入坤为虚，故天地盈虚也。《丰》之《既济》，四时象具。”阳息五则三至五成乾，乾阳为盈。阴消四则上体成坤，坤阴为虚。故称“天地盈虚”。《丰》上体震为春，下体离为夏，三至五互兑为秋，二五易位成《既济》，上体坎为冬，故称“《丰》之《既济》，四时象具”。再如注《升·彖》“柔以时升”曰：“柔谓五，坤也。升谓二。坤邑无君，二当升五虚。震兑为春秋，二升坎离为冬夏，四时象正，故柔以时升也。”五为阴，体坤，坤柔，故称“柔谓五，坤也”。二为阳，失位当升，故云“升谓二”。二当升五，此

即“柔以时升”也。《升》三至五互震，震为春。二至四互兑，兑为秋。二升五成《蹇》，体有坎离，坎为冬，离为夏。故称“柔以时升”，则四时象正。

总之，《周易》“经”、“传”中凡言“时”、“四时”者，虞翻即设法以坎、震、离、兑四正卦释之。除上举四例外，尚有《乾·文言》“后天而奉天时”；《大有·彖》“应乎天而时行”；《豫·彖》“故日月不过而四时不忒”；《随·彖》“天下随时”以及《观·彖》、《贲·彖》、《恒·彖》、《损·彖》、《益·彖》、《革·彖》、《归妹·九四》等注。依虞氏注，四正卦坎位北方，值十一月建子；震位东方，值二月建卯；离位南方，值五月建午；兑位西方，值八月建酉。坎、震、离、兑不仅是四时之象亦是寒暑更迭之象。

（二）十二消息 周于四时

关于十二消息卦，虞注《系辞上》“变通配四时”云：“变通趋时，谓十二月消息也。泰、大壮、夬配春；乾、姤、遁配夏；否、观、剥配秋；坤、复、临配冬。谓十二月消息，相变通而周于四时也。”十二消息卦按四时分配，则泰配孟春正月寅，大壮配仲春二月卯，夬配季春三月辰，故称此三卦配春。乾配孟夏四月巳，姤配仲夏五月午，遁配季夏六月未，故称此三卦配夏。否配孟秋七月申，观配仲秋八月酉，剥配季秋九月戌，故称此三卦配秋。坤配孟冬十月亥，复配仲冬十一月子，临配季冬十二月丑，故称此三卦配冬。十二消息，循环往复，故云：“相变通而周于四时也。”

一年之中，阴阳二气消息盈虚，互有消长，由此促成了寒暑的更迭，形成为四时。虞注《系辞下》“寒往则暑来，暑往则寒来”云：“乾为寒，坤为暑。谓阴息阳消，从姤至否，故寒往则暑来也。阴消阳信，从复至泰，故暑往则寒来也。”乾为寒，见

《说卦》。坤为暑，则为虞氏逸象。消者灭也，息者长也。从姤至否，阴长阳消，值月为五至七月，乾体灭而坤体成，故云“寒往则暑来”。阴拙（屈）阳信（伸）即阴消阳息。消则屈，息则伸也。从复至泰，阳息阴消，乾成坤灭，值月为十一月至正月，故云“暑往则寒来也”。

十二月消息，周而复始。乾阳消坤阴，名之为阳息，亦称“息卦”，即自复至乾六卦；坤阴消乾阳，则名之为阴消，亦称“消卦”，即自姤至坤六卦。虞注《说卦》“数往者顺，知来者逆”云：“谓坤消从午至亥，上下，故顺也。乾息从子至巳，下上，故逆也。”坤消即坤阴消阳，自五月姤至十月坤。五月值午位于南方，十月值亥位于西北，自午至亥，即自南而北，自上而下，故曰“顺也”。乾息即乾阳息阴，自十一月复至四月乾。十一月值子位于北方，四月值巳位于东南，自子至巳，即自北而南，自下而上，故曰“逆也”。就消息盈虚而言，阴阳各有消息，质言之，阳息则阴消，阴息则阳消。自复至乾，系阳息消阴的过程，故称此六卦为“息卦”。自姤至坤，系阴息消阳的过程，因阳被阴消，故称此六卦为“消卦”。

由是，虞翻进而将乾坤十二爻作为十二月的表征，并以此诠释十二辟卦之外的诸杂卦。如注《大过·九二》云：“阳在二也，十二月时，周之二月。”阳在二则为临时，临于消息则为十二月，因周正建子，故云“周之二月”。又如注《大过·九五》云：“阳在五也，夬三月时，周之五月。”大过之九五，亦可视为乾之九五。乾之九五于消息则为夬时，夬为三月，故云“夬三月时”。夏之三月，于周则为五月，故称“周之五月”。其他如注《复·象》、《晋·象》、《蹇·彖》、《蹇·六二》等，都以乾体释之。虞翻之所以如此疏解，是因为在他看来，十二消息卦之外的五十

二杂卦，均由消息卦变来。既然由消息卦变来，当然可用消息卦释之。

（三）以孟喜六十卦值日及物候释易

据孟喜之“卦气说”，四正卦配四时、二十四节气，其余六十卦按六日七分法，分配于一年十二个月，每月配五卦，即：十一月子，未济、蹇、颐、中孚、复；十二月丑，屯、谦、睽、升、临；正月寅，小过、蒙、益、渐、泰；二月卯，需、随、晋、解、大壮；三月辰，豫、讼、蛊、革、夹；四月巳，旅、师、比、小畜、乾；五月午，大有、家人、井、咸、娠；六月未，鼎、丰、涣、履、遁；七月申，恒、节、同人、损、否；八月酉，巽、萃、大畜、贲、观；九月戌，归妹、无妄、明夷、困、剥；十月亥，艮、既济、噬嗑、大过、坤。然后，再依上述次第与七十二候相配，以表征一年中阴阳消长及物候之情状。对此，虞翻注《易》亦有运用。如其注《解·彖》云：“《解》二月，雷以动之，雨以润之，物咸孚甲，万物生震。”《解》于值日，候在二月，即上述孟氏卦气说之二月卦。春分雷动地中，故云“雷以动之”。《解》之下体为坎，坎为雨，故云“雨以润之”。仲春之月，雷始发声，万物出乎震，百果草木皆甲坼，故云“物咸孚甲。”又如注《损·彖》云：“时谓春秋也。损二至五，震二月，益正月，春也。损七月，兑八月，秋也。谓春秋祭祀，以时思之。”损二、五互易则成益，益之下体为震，震为四正卦主二月，益于值日，候在正月，故曰“春也”。损于值日，候在七月，损之下体为兑，兑主八月，故曰“秋也”。再如注《井·九五》云：“泉自下出称井。周七月，夏之五月，阴气在下。”井于值日，候在五月，与姤值月同。姤，一阴初生。井之下体为巽，巽亦一阴生于下，故云“阴气在下”。五月建午，夏之五月，于周则为七月。其他尚有注《姤·象》“后以施命诰四方”云“复震二月东

方，姤五月南方，巽八月西方，复十一月北方，皆总在初，故以诰四方也”；注《系辞上》“言行，君子之所以动天地”云“中孚十一月，雷动地中”等等，皆以孟氏“卦气说”之六十卦值日所在之月释之，足见虞翻对孟氏“卦气说”的重视。

七 虞氏“纳甲说”参证

“月体纳甲”是虞氏易学的重要内容和理论支点之一。虞翻早年曾注释过《周易参同契》，唐陆德明在《经典释文·周易音义》中说：“虞翻注《参同契》云：字从日下月。”仅管虞翻不谙神仙之事，对《参同契》只以阴阳注之（参见葛洪《神仙传·魏伯阳》），此于丹术或无所补益，而于易学则有所得矣。虞氏自己曾说：“臣郡吏陈桃，梦臣与道士相遇，放发被鹿裘，布《易》六爻，挠其三以饮臣，臣乞尽吞之。道士言：易道在天，三爻足矣。岂臣受命，应当知经！”（《三国志》卷五七《虞翻传》裴注引《翻别传》）此亦晓示“周易虞氏学”与道士魏伯阳的《参同契》之关系。三爻者，伯阳所用也；六爻者，虞氏之学也。陈焘熊云：“虞易言纳甲消息，得之《参同契》，又自言梦道士饮易三爻，是亦出于道家者也。”（《读易汉学私记》）此论至为精当。

（一）以“月体纳甲”证立“日月为易”

《易传》云：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。”（《系辞下》）法象之大者莫过乎天地，变通之巨者莫大乎四时，阴阳之显者莫适乎日月。日阳而月阴，阴阳的消长，寒暑的往来，四时的更迭，均为日月运行、日月相推的结果。“易以道阴阳”（《庄子·天下》）。《易传》问世后，阴阳观念成为《周易》的精髓。特别自两汉起，一些易学家和学者即以日月之义疏释

“易”之字形，揭示《周易》所涵摄的阴阳之道。最早诠释“易”乃日月者系《易纬·乾坤凿度》，彼称“易名有四义”，其一即“本日月相街”。（《乾坤凿度》卷上《乾凿度·象成数生》）注云：“古日下有月为易。”许慎《说文》引“《秘书》说曰：日月为易，象阴阳也。”段氏注云：“《秘书》谓《纬书》。谓上从日象阳，下从月象阴。《纬书》说字多言形而非其义。此虽近理，要非六书之本，然下体亦非月也。”魏伯阳《周易参同契·上篇》亦云：“引验见效，校度神明，推类结字，原理为征。坎戊月精，离己日光，日月为易，刚柔相当。”虞翻承袭上述诸家之说，其注《参同契》云：“（易）字从日下月。”（《经典释文·周易音义》）其注《系辞下》“是故易者象也”云：“易谓日月，在天成八卦象。县象著明，莫大日月是也。”为证立“日月为易”，虞氏以“月体纳甲”而推致日月在天成八卦。他注《系辞上》“在天成象”云：“谓日月在天成八卦：震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己，故在天成象也。”此以“月体纳甲”言也。月体三日暮出震，震纳庚，位于西，故称“震象出庚”。八日见兑，兑纳丁，位于南，故称“兑象见丁。”十五日盈乾，乾纳甲壬，位于东，故称“乾象盈甲”。月盈则亏，十七日退巽，巽纳辛，退于西，故称“巽象伏辛”。二十三日消艮，艮纳丙，消于南，故称“艮象消丙”。三十日灭坤，坤纳乙癸，灭于东，故称“坤象丧乙”。坎为月之本体，离为日之本体。晦夕朔旦，坎象流戊；日中则离，离象就己。戊己土位，象见于中。此即八卦在天成象之义。可见，虞翻所说的易之象，首先即是离日坎月，日月之象；其次则是由于日月运行所呈现的六种天象，即震所蕴示的月体初生明象，兑所蕴示的月体上弦象，乾所蕴示的圆月之象，巽所蕴示的月体初亏之象，艮所蕴示的下

弦月之象，坤所蕴示的月体晦灭之象。此八种天象即是现实的八卦之象。庖牺氏详观了这八种天象，才画出了相应的八卦，故虞氏力主，“八卦乃四象所生，非庖牺之所造也。……而读《易》者咸以为庖牺之时，天未有八卦，恐失之矣！天垂象，示吉凶，圣人象之，则天已有八卦之象矣。”（《系辞下》虞注）这亦即是虞氏注《系辞上》“县象著明莫大乎日月”所说的“谓日月县天成八卦象：三日莫，震象出庚；八日，兑象见丁；十五日，乾象盈甲；十七日旦，巽象退辛；二十三日，艮象消丙；三十日，坤象灭乙；晦夕朔旦，坎象流戊；日中则离，离象就己。戊己土位，象见于中。日月相推而明生焉，故县象著明莫大乎日月者也。”

（二）借“月体纳甲”诠释八卦方位

八卦方位实由天体八卦之象确立。如虞注《系辞下》“八卦成列，象在其中”云：“象谓三才成八卦之象。乾坤列东，艮兑列南，震巽列西，坎离在中，故八卦成列，则象在其中。”日月运行所呈现的八卦之象，各有其特定的空间方位。其中，乾象盈于甲，坤象灭于乙，甲乙值东方，故云“列东”。艮象消于丙，兑象见于丁，丙丁值南方，故云“列南”。震象出于庚，巽象退于辛，庚辛值西方，故云“列西”。坎象流于戊，离象就于己，戊己值中央，故云“在中”。

对八卦方位论述最精细者莫过于虞氏对《说卦》“万物出乎震”一段文字的疏解。他说：

震初不见东，故不称东方卦也。巽阳隐初，又不见东南，亦不称东南卦，与震同义。日出照物，以日相见，离象三爻皆正，日中正南方之卦也。兑象不见西，故不言西方

之卦。乾刚正五，月十五日，晨象西北，故西北之卦。坎月夜中，故正北方。万物成始乾甲，成终坤癸，艮东北是甲癸之间，故万物之所成终而成始者也。

照虞翻看来，震初一阳，晓喻月明初生，见于庚（西）方，而“不见东”。巽初阳伏阴下，晓喻十七日旦象始亏于辛（西）方，而“不见东南”。离日东升，渐至中天，故云“日中正南方之卦也。”兑三阴所蕴示的上弦月象见于丁（南）方，而“不见西”。乾乃满月之象，十五日晨位于西北方而暮则见于甲（东）方。坎为月，月夜中处于正北方。艮为甲癸之间，所谓甲癸之间乃指艮丙（为二十三日）处于乾甲（十五日）与坤癸（三十日）之间。其去乾甲、坤癸各八日，故称“甲癸之间”。甲东方，癸北方，甲癸之间则东北也。

探究天地玄机、追寻万物的生成和演化，是两汉宇宙论哲学的中心课题。因此两汉时期的思想家、哲学家多以“大道之原”的《周易》作为建构自己世界图式的依据。他们以阴阳五行为框架，将万物均吸纳于时空合一的宇宙图式中，虞翻亦复如是。譬如虞注《系辞上》“天数五，地数五，五位相得而各有合”云：“五位谓五行之位。甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也。丙艮丁兑相得合火，山泽通气也。戊坎己离相得合土，水火相逮也。庚震辛巽相得合金，雷风相薄也。壬壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾。故‘五位相得而各有合’。或以一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土也。”阴阳之气，各有五行。乾纳甲，坤纳乙，甲阳乙阴，甲乙合为东方木。艮纳丙，兑纳丁，丙阳丁阴，丙丁合为南方火。坎纳戊，离纳己，戊阳己阴，戊己合为中央土。震纳庚，巽纳辛，庚阳辛

阴，庚辛合为西方金。又，乾纳壬，坤纳癸，壬阳癸阴，壬癸合为北方水。若以五行生成之数言之，一六合水（一为水，天数，地六为天一匹之）；二七合火（二曰火，地数，天七为地二耦之）；三八合木（三曰木，天数，地八为天三匹之）；四九合金（四曰金，地数，天九为地四耦之）；五十合土（五曰土，天数，地十为天五匹之）。此系虞翻吸纳的《太玄》的思想，虞氏曾有《太玄注》十四卷，又有《明扬》、《释宋》两篇，疏解《太玄》本旨并匡正宋注之谬。惜乎《太玄注》及《明扬》、《释宋》皆佚，无从深论其旨。

（三）用“月体纳甲”参证阴阳消息

孟、京等以十二辟卦揭示一年阴阳消息之要，对此虞氏有所承袭和发挥。而更具创造性的是虞翻以“月体纳甲”参证一月阴阳消息之要。虞注《坤·彖》“西南得朋，乃与类行”云：“谓阳得其类，月朔至望，从震至乾，与类偕行，故‘乃与类行’。”此乃虞氏以“月体纳甲”由亏至盈，由朔至望的变化释“西南得朋”。月体经历一个朔望月为二十九天十二小时四十四分二秒八，因此阴历一个月的天数为二十九天或三十天。根据“月体纳甲”，初三月相初生明，一阳出震，震纳庚。初八月上弦，二阳见兑，兑纳丁。十五月望，三阳成乾，乾纳甲。从月体变化看，从初一至十五，月体由虚到满，由亏至盈，亦即由月朔至望；而从卦象看，则是由震到兑再到乾，是“阳息”的过程，是“阳得其类”者，此类即谓阳类。从震至兑是阳长，即由一阳至二阳，故称“朋”。从方位言，震西，兑南，故称西南。震为行，又始出震，故云“乃与类行”。再如虞注“东北丧朋，乃终有庆”云：“阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日震象出庚，故乃终有庆。此指说易道阴阳消息之大要也。谓阳，月三日变而成震出庚，

至月八日成兑见丁，庚西丁南，故西南得朋，谓二阳为朋。故‘兑，君子以朋友讲习’。《文言》云‘敬义立而德不孤’。《彖》曰‘乃与类行’。二十九日消乙入坤，灭藏于癸。乙东癸北，故东北丧朋。谓之以坤灭乾，坤为丧故也。”

虞翻认为，“西南得朋”、“东北丧朋”是指陈易道阴阳消息之大要也。照虞氏之意，从初三到初八再到十五，即月朔至望，是阳息的过程，从卦象看则是由震至乾。自十七日月相初亏，至二十三日下弦月，再至三十日晦，是阴消的过程，从卦象看则是由巽至坤。此即阴阳消息在一个朔望月中所呈现的样态。十七日，月初亏，巽一阴消于辛；二十三日，下弦月，艮二阴消于丙；二十九日或三十日，月消于乙而成坤，灭藏于癸方。乙东，癸北，故称“东北丧朋”。阴尽阳生，周而复始。二十九日灭于坤乙，三日又复出于震庚，故云“坤终复生”。乾甲三阳，渐消于坤；月丧于坤，复息于乾。日月为易，易以道阴阳，阴阳消息之最著者，莫过于月相之盈亏，故虞氏以“月体纳甲”来指说易道阴阳消息之大要。

八卦纳甲由京房创立，经魏伯阳援《易》入丹道，籍象数易学推阐还丹之理，进而创立丹道易学之月体纳甲说。《参同契》的月体纳甲，无论就思想内容抑或理论深度都大大超越了汉初的京氏之学。魏伯阳精湛的丹道易学深深影响了虞翻，魏氏的月体纳甲成了“周易虞氏学”的重要内容。如果说魏伯阳以京氏纳甲推阐还丹之理是援《易》入“道”的话，那么虞翻借魏氏纳甲诠释《周易》则是引“道”入《易》。《周易》之所以成为中华文化的源头活水，历久不衰，就在于它具有高度的开放性和涵容性，能与其他分支文化相互渗透、相互涵摄、相互会通，这也在更高层次上显示了易学发展的特点。仅管纳甲说

和以纳甲说释《易》在许多场合，显得十分牵强。但是，却不能因此而否定其理论价值。正是这无所不包的广大易道，才促进了古代天文、历法以及其他自然科学的建立和发展。从这一视角来看，虞翻纳甲说的主要贡献就在于它以新的思维方式，建立了不同于传统的易学时空观。它一反《易传》以太阳为参照系的传统，大胆地改为以月体为参照系，拓展了象数的视野，为象数易学增添了新的内容。从此一维度审视，虞翻的月体纳甲说显然是对《易传》的超越。

八 虞翻的易说与老学

（一）援引《老子》注释《周易》

虞翻的《周易注》被公认为“儒门正宗”，然而在其《易注》中也透露出一种新的风尚，即以道家思想释《易》，这种新风尚正是魏晋玄学的滥觞。东汉时期，一些象数易家多是以《传》解《经》，视《传》为“圣典”，力主注不破《传》的，虞翻即是如此。当我们将《易传》与《老子》的思想作一比较，就会发现《易传》的思想明显地继承了道家的思想并有所发展。当然，《易传》也吸纳了儒家和阴阳家的思想，但是从《易传》的思想架构及其展开来看，显然道家思想居于支配地位。拿天人关系来说，儒家的孔子讲天人之学，是让天屈尊于人，使天道服务于人道，从而赋予天以道德属性。道家的老子讲天人之学，则是崇尚天道，使人道顺任天道，效法自然，从而突出“惟道是从”的思想。《易传》的天人之学，明显地接续着道家思想的脉络。

《说卦》云：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”这个囊括天地人的三才之道是以“一阴一阳之谓

道”为道的。人要效天地，法自然，即或圣人也不例外，“天地变化，圣人效之”（《系辞上》）。因为只有“明于天之道”，才能“察于民之故”（同上）。可见，《易传》不是按照人道来塑造天道，而是援引天道以论证人道，把天道的自然之则看作是人道的合理性之根据，这当然与儒家相悖而与道家会通了。现据拾虞翻引老注《易》之文字并予以通论如下。

1. 《乾·象传》：“天行健，君子以自强不息。”虞氏注云：“君子谓三，乾健故强。天一日一夜过周一度，故自强不息。老子曰‘自胜者强’。”九阳性，三阳位，阳爻居阳位为得位，君子之象。三于三才之道为人道，人道应效法天道。周天为三百六十五又四分之一度，地球绕太阳旋转，一日一夜过周近于一度。天地的旋转，并非有什么主宰，而是其自身使然。地球之所以动行不休，是因为它无为自在，精健自胜，故能周行而不殆，独立而不改。因此他引老子的话说“自胜者强”，老子的话是在《道德经》三十三章，其意为，只有具备充沛的内在动力者，才能自胜，也才能刚强。虞翻的引用是符合老子原意的。

2. 《坤·象传》：“地势坤，君子以厚德载物。”虞翻注云：“势，力也。君子为乾，阳为德，动在坤下。君子之德车，故厚德载物。老子曰：‘胜人者有力也’。”“阴阳会通”是虞翻易学的根本观念。坤为地、为阴，故会阳。坤旁通乾，故云乾为君子，阳为德。初阳生于下为震，震，动也，故称动在坤下。《说卦》曰：“坤为大舆。”天覆地载，地载万物故为大舆。君子应法天效地，法天之自强，效地之载物。自强要行健不息，载物须厚德有力，故虞翻引老子的话说，“胜人者有力也”（引文见老子《道德经》三十三章）。然而，老子并非主张“胜人”，而是崇尚“自胜”。虞翻的引用，只是取其“有力”而已，因为无力则不

能载物，故尔他训势为力，并以老子的话作为佐证。

3. 《系辞下》：“子曰：颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。”虞翻注云：“复以自知。老子曰：‘自知者明’。谓颜回不迁怒，不贰过，克己复礼，天下归仁。”复为息卦，阳息阴。阳长为善，阴积不善。《复·彖》云：“复亨，刚反动而以顺行。”此谓阳刚穷乎上而反于下，亦即知不善而反于善之意。所以初九《象》曰：“不远之复，以修身也。”虞氏遗象，坤为自、为身。复之初爻为乾阳，乾为知，阳为德。故云复为自知。并引老子的话说，“自知者明”。

一般认为，颜氏之子盖指颜回，虞翻亦主此说。颜回是孔子的得意高足，正是这位“箪食、瓢饮”，“不迁怒、不二过”，“闻一知十”的颜回，最能体认老子的思想。曾参说：“以能问于不能，以多问于寡；有若无，实若虚，犯而不校——昔者吾友尝从事于斯矣。”（《论语·泰伯》）吾友即颜回。所谓“有若无”、“实若虚”、“犯而不校”，正是老学的要义。虞翻此处援引老子的“自知者明”（《道德经》三十二章）以注《易》，却是恰到好处。又，复之初爻与四爻相应，六四爻辞云：“中行独复”。《象》曰：“中行独复，以从道也。”中谓初，独谓己，从道即复道。因此虞翻说：“克己复理，天下归仁。”他把“礼”训作“理”，理即是道。克己复道，天下归仁，这虽有悖孔学要旨，却符合老学要义，由此可见，虞翻也是在努力会通儒道。尽管他解《传》文曲以成说，但对老子的思想的理解以及对易老契合的运用，却未曾歪曲。

4. 《震·象传》：“洊雷震，君子以恐惧修省。”虞翻注云：“君子谓临二。二出之坤，四体以修身，坤为身。二之四，以阳照坤，故以恐惧修省，老子曰：‘修之身，德乃真也。’”洊，再。

震卦，上下体皆为震，震为雷，故云洊雷震。震为二阳四阴卦，自临来，临二之四即为震。阳为君子，故云君子为临二。二出之坤，即临二之上体坤初，则四体亦为震。四应初，但失位，初命四变以应己则为《复》。《复》之初爻《象》曰：“不远之复，以修身也。”故云四体以修身。阳为德，坤为身，二之四乃以善德照自身。但四失位又多惧（《系辞下》“二多誉四多惧。”）故云以恐惧修省。随之，虞氏即援引老子的话作结语说：“修之身，德乃真也。”（引文见《道德经》五十四章）这儿，虞翻注《震》卦之《象》，并非单注《震》之《象》，而是从总体上以老子思想通解《震》卦。《震》为诸侯卦，征之《左传》：“毕万筮仕于晋，遇屯之比。辛廖占之曰：‘吉。屯固比入，吉孰大焉。……公侯之卦也。’”（《左传·闵公元年》）及逸《礼·王度记》：“诸侯封不过百里，象雷震百里。”（转引自李道平《周易集解纂疏·屯》）故尔虞氏注《屯》卦辞，亦援引了《老子》。

5. “屯，元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。”虞氏释“利建侯”云：“震为侯。初刚难拔，故利以建侯。老子曰：‘善建者，不拔也。’”屯之上体为坎，下体为震。震，刚柔始交，初爻阳刚在下，犹似乾之初爻。《乾·文言》曰：“确乎其不可拔，潜龙也。”故云初刚难拔，并引老子的话说，善于建树的，不可能被拔除（原文见《道德经》五十四章）。《震》卦辞曰“震惊百里，不丧匕鬯”。此即老子所谓“善抱者不脱”。《震·彖》曰“出可以守宗庙社稷，以为祭主也”。此乃老子所谓“子孙以祭祀不辍”。如此说来，虞翻何以只引“修之身德乃真”而不引其他话语呢？这是因为修身乃巩固根基，只有根深柢固，才能不拔、不脱和不辍，说明虞翻是熟谙《老子》的。他是在融会贯通老子思想的基础上援引《老子》注释《周易》的。

（二）运用老学标立新说

虞氏易学集汉易之大成，对后世影响很大。尤其他所创立的一些新说，更是汉易发展到顶颠的标志。然而，人们对虞氏创立的新说，往往将关注的重点置于其外在形态上，去摹略其然，而很少追寻其内在根据，探究其所以然。对其新说的理论根据，更是鲜为人所涉足了。我们在研究虞氏《易注》的过程中，发现虞翻之所以能够创立新说，推出新论，是因为他将道家特别是老子思想作为理论基础，并能予以灵活运用的结果。

1. 旁通说与“正言若反”

旁通说，在《周易》经文中并不存在，传文中虽有：“六爻发挥旁通情”（《乾·文言》）和“旁行而不流”（《系辞上》）的话语，但那并非作为筮占的原则或体例而出现，也不具有阴阳对待含义。因此，旁通说实为虞翻的发明和创造。所谓旁通，就卦体而言，即两卦的六爻画皆相反，因其相反，故尔旁通。如乾与坤、屯与鼎、需与晋、师与同人等。就爻而言，阴爻与阳爻旁通。但在虞氏易例中，凡爻之旁通及经卦之旁通者，一般不称旁通而称之为“伏”，因此我们将之标识为“伏藏”，以便与旁通分立，以示区别。下面，先讲旁通，并以实例进行评说。譬如，虞翻注《小畜》“九三，车说輹”云：“豫坤为车、为輹，至三成乾，坤象不见，故车说輹。马君及俗儒皆以乾为车，非也。”小畜，上巽下乾，车、輹之象不见，故虞氏以小畜之旁通卦豫作解。豫之下体为坤，《说卦》“坤为大舆，为腹”。大舆即车，腹通輹，故云“豫坤为车、为輹”。复息至三则成乾，乾成则坤象不见。二至四互兑，兑为毁折（见《说卦》）。坤车没灭，车、輹毁折，故爻辞云“车说輹”。马君指马

融，此为虞翻对马融及俗儒的非议。又如，虞翻注履卦辞“履虎尾，不咥人，亨，利贞”云：“谓变讼初为兑也。与谦旁通。以坤履乾，以柔履刚。谦坤为虎，艮为尾。乾为人，乾兑乘谦，震足蹈艮，故履虎尾。兑悦而应，虎口与上绝，故不咥人。刚当位，故通。俗儒皆以兑为虎，乾履兑，非也。兑刚卤，非柔也。”履为一阴五阳之卦，按卦变之正例，凡一阴五阳之卦，皆从夬、姤来，因虞氏无此易例，故注为“变讼初为兑也”。讼，初爻变，则下体为兑，上乾下兑即为履。虞翻认为，履卦既无虎象，亦无尾象，故尔“履虎尾”便无着落。为使卦辞与卦象呼应，虞氏即用履之旁通卦谦来作解。就爻画言，履与谦为对立卦。所谓对立，即两卦之爻画皆相反。谦之上体为坤，其下体为艮。坤为虎。《乾·文言》“风从虎”，虞翻曰“坤为虎，风生地，故从虎也”。《说卦》云，“艮为狗，为黔喙之属”。黔喙之属即虎狼之类。艮二阴爻在下，象四足；一阳爻在后，象尾巴。故云艮为尾。履之上体乾为人，三至五爻互巽，巽伏震，震为足。履之下体为兑，兑伏艮，故云“震足蹈艮”。这样，履卦便蕴含了“人用脚踩着老虎尾巴”之意。《说卦》“兑为悦，为口”，且与上九相应，故云“兑悦而应”。但中有二阳爻隔绝，其应受阻，故云“不咥人”。虞翻还批评了俗儒以兑为虎及以乾履兑说的错误。不过，虞翻的说解，同样也遭到了后世易家的非议，因为虞翻明显地是曲以成说。然而，他的“曲以成说”之象数论，却蕴涵着深沉的形上哲思，这便是老子的“正言若反”原理。

“正言若反”是老子对辩证否定原理的简明概括，这种思维方式是通过对否定方面的肯定实现对肯定的肯定，或者说是由肯定“负”的方面从而保存“正”的方面。从认识论的维度

审视，则是借助自身的对立面以认识自身。黑格尔说“理性在他物中认识到此物”（《哲学史讲演录》第1卷，第300页），所谓“在他物中认识到此物”，亦即通过对自身对立物的认识以反观自身，从而加深对此物（自身）的理解，以便更准确地把握此物。老子说：

明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝。（《道德经》四十一章）

又说：

大成若缺，其用大弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。（同上，四十五章）

凡此，均属“正言若反”的论断，即借助与此物对立的他物以认识此物。可见，肯定与否定之间，并非绝对对立的，而是相互依存、相互转化的。把握了否定方面的内涵，更能显现其肯定方面的义蕴。质言之，从事物的否定方面来了解其肯定方面，比从肯定的方面来了解自身更为深刻、更加全面。因为肯定的东西潜伏着自身否定的因素，正是这否定的因素才代表了该事物的发展方向。

虞翻的旁通说，正是从某卦的否定方面亦即从其旁通之卦来解释和说明某卦的。例如，我们上面分析的《小畜》与《豫》及《履》与《谦》之旁通关系，即其印证。准此，则虞氏凡言旁通者，无不体现着老子“正言若反”的思想要义。

2. 伏藏说与“福兮祸所伏”

伏藏，实即旁通，或曰旁通之变例。不过在虞翻那儿，旁通只就六爻皆相错的别卦而言，而伏藏则就八经卦或某爻的相错而言。

(1) 爻的伏藏

爻的伏藏有两种情况，一为阳伏阴下，一为阴伏阳下。虞翻对前者运用较多，而对后者则鲜为涉及。如：

他注《观》“初六，童观，小人无咎，君子吝”云：“艮为童，阴小人，阳君子，初位贱。以小人乘君子，故无咎。阳伏阴下，故君子吝矣。”观，初四相应，四体艮（亦即三至五互艮），艮为少男，为童。阴喻小人，阳喻君子。阴卑贱，初低下，故称“初位贱”。初六，以阴爻居阳位，故云“以小人乘君子”。初虽为阴，但阴中潜阳，阴阳会通，故云“阳伏阴下”。观为消卦，阴得势，阳失势，有小人道长、君子道消之象，故称君子吝。再如：

虞氏注《解》“上六，公用射隼于高墉之上，获之无不利”云：“上应在三，公谓三，伏阳也。离为隼。三失位，动出成乾。贯隼，入大过死象。故公用射隼于高墉之上，获之无不利也。”解，上六与六三相应，六三为阴，而阴者阳之所伏。伏阳动出则成乾，亦即六三动出则二至四体乾。乾为贤人，贤人即公，故称“公为三”。但三为阴，阴喻小人，与“公”不符。如何解决这一矛盾呢？只好以阴之对立面作解，此即虞氏所谓“三伏阳也”。对此，虞氏在解《系辞下》“子曰：隼者禽也，弓矢者器也，射之者人也”时，说得更为清楚。彼云：“人，贤人也，谓乾。三伏阳，出而成乾，故曰射之者人。人则公。三应上，故上令三出，而射隼也。”

(2) 经卦之倚伏

关于经卦的倚伏，虞翻明言者只三处。现举二例解读如下：

其一，《蒙》“九二，包蒙吉，纳妇吉，子克家”。虞氏注云：“坤为包，应五据初，初与三、四同体，包养四阴，故包蒙吉。震刚为夫，伏巽为妇，二以刚接柔，故纳妇吉。二称家，震长子，主器者，纳妇成初，故有子克家也。”蒙，上体为艮，下体为坎。三至五互坤，坤为母、为布（见《说卦》），母、布均有包养之意，故云坤为包。九二，上应六五，下据初六。初六与三、四均为阴体，故称同体。一阳包养四阴，故云“包蒙吉”。二至四互震，震属阳卦为刚，震为长男、为夫。震之伏为巽，巽为长女、为妇，九二以震刚接巽柔，即以长男接长女，故云“纳妇吉”，初爻为元士，二爻为大夫，大夫称家，又在内卦，故云“二称家”。震为长子，乃承续和能治家业者，纳妇成家则家道正乎内，因此初、二当易位，易位得正，则下体变为震，故有子治家之象。很明显，此处虞翻是以“经卦之倚伏”以作解的。

其二《否·象传》曰：“天地不交否，君子以俭德辟难，不可营以禄。”虞氏注云：“君子谓乾。坤为营，乾为禄，难为坤，为弑君，故以俭德辟难。巽为入，伏乾为远，艮为山，体遁象，谓辟难远遁入山，故不可营以禄。”否，上体为乾，下体为坤。乾为贤人、为君子。营指暗里私营，坤为阴、为暗（见《说卦》），故坤为营。乾为阳、为大明，禄是明的，故称乾为禄。否为消卦，坤阴为奸，乾为君，阴消阳，故云“难谓坤、为弑君”。二至四互艮，艮为慎，乾为敬。处此境遇下，乾君只好以敬慎俭约之德以避难。三至五互巽，巽为入。下体坤之伏为乾，乾为天，天道远，故云“伏乾为远”。二至上，五爻连互体遁，《遁·象》曰“君子以远小人，不恶而严”。意谓当此之时，君子应远

遁山中以避小人发难，而不可营以禄。况且坤消乾禄，焉有禄哉？显然，虞翻在此是用“伏乾”以作解的。

老子说：“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。”（《道德经》五十八章）这里，老子以通俗而形象的语言，揭示了辩证法的一条根本原理，即对立的两极是互相倚伏的。所谓倚伏，不仅指对立的双方相互依存，不可分离，而且表现着对立面之间互相联结、相互渗透，你中有我、我中有你的两极互生态势。所谓互生，即指任何事物无不包含着自身对立面的种子，正因如此，对立之两极总能互相转化。故尔，老子总是从无中看到有，从弱中看到强，从虚中看到盈，从祸中看到福，以及对立面之间的相互转化。黑格尔在评论赫拉克利特的辩证法思想时说：“理性在他物中认识到此物，认识到在此物中包含着此物的对方。”（《哲学史讲演录》第1卷，第300页）所谓“认识到在此物中包含着此物的对方”，也就是认识到在肯定的事物中包含着否定的因素，包含着自身对立面的种子。

虞翻的“伏藏说”，正是以此作为理论根据的。在他看来，阴阳两极不仅对立而且统一，阴中伏阳，阳中伏阴，阴阳互伏，故可会通。虞翻说：“阴极阳生，乾流坤形。”（《坤》卦辞注）他对某爻、某卦（此指经卦）的诠释，并不局限于某爻或某卦自身，而是用其伏爻或伏卦予以阐释，充分体现了老子的对立两极互相倚伏的思想。

（三）并非结论的结论

汉代的易学实为两派，一为道家系，一为儒家系。属道家系者如司马季主、《淮南道论》、授予孟喜和焦贛《易》的隐士、严遵及严遵的学生扬雄拟《易》所作之《太玄》等。属儒家系者，因人员殊多，兹不具列。东汉末年，由于诸种原因的交织，

特别是由于社会、政治的原因，促使思想文化领域发生着巨大的变化。一些著名的思想家、经学家逐渐倾向道家、吸纳道家，兼习《老》《庄》。如享有很高声誉的经学大儒马融，就有《老子》、《庄子》和《淮南子》注，其高足著名的经学大师郑玄则以道家思想注《易纬》。另有荆州学派的主帅宋衷为《太玄》作训注；还有道教人物魏伯阳援《易》入丹道著有《周易参同契》等等。正是在这种学术氛围的熏染下，才有虞翻援《老》引《契》以注《易》的虞氏象数学。尽管虞翻的《周易注》明显地承袭了《易》《老》会通的思想，并在自己的《易》注中予以灵活运用。不过，作为经学象数易的最后一位大师，虞翻的思想从总体来看并不属于道家，而仍然归属于儒家的行列。这里的问题不在于虞翻属于何家何派，引起我们重视的是汉末思想界所涌动的一股学术思潮和风尚，它力图使易老契合、儒道会通。降至魏晋，玄学家所煽起的易学玄风，不正是汉末这种学术风尚合乎逻辑的发展吗？

后 记

这部书稿从1996年季夏开始执笔，到1998年仲秋写毕，历时两年又两个月。其间断断续续，时有搅扰，幸好总算完成了。

当书稿蒹葭，我举目眺望，映入眼帘的竟是左右邻舍的两棵无花果树，果实系于枝叶间，好像把树枝压弯了腰。由于夕阳映照，果实似红非红，似绿非绿，一阵秋风送爽，猛然嗅到浓郁的香甜气味扑鼻而来，真是惬意极了。我闭目凝思，这本小书岂不也是一枚无花果吗，尽管没有那艳丽的花朵，而果肉还是满厚实的。这样一想，使我内心的失衡多少有所缓解，不再为它的不成样子而抑郁了。

两汉时代，就学术思想而言是经学垄断的时代。《易》为群经之首，故易学尤为昌盛，形成所谓易汉学，易学流派林立，易学大师辈出。这本小书不可能对汉易进行系统、深入地发掘和研究，只是就几个代表性的人物予以探赜索引而已，故曾将书名定为《两汉易学简史》。

后来，在校改书稿的过程中，偶然翻阅牟宗三先生的《心体与性体》，书中有云：“汉之象数易自别是一套，与孔门义理无关。”真可谓一语破的。习惯上，人们总以为汉易就是儒门易，是与孔门儒学密切相连的，实际上并不尽然，它与道家亦有或隐或显的联系。对此，我在小书中论述颇多，故将书名最后确定为《两汉易学与道家思想》。

本书之创意与撰著，得到了汤一介教授和陈鼓应教授的热情支持与鼓励，也得到了许多同仁的关怀和促进，在此谨志谢忱。

周立升

1998年12月20日

改定于山东大学南园无心斋